MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

LAS IDEAS GNOSEOLÓGICAS DE HEIDEGGER



CRÍTICA

LAS IDEAS GNOSEOLÓGICAS DE HEIDEGGER



CRÍTICA/FILOSOFÍA
Directora: VICTORIA CAMPS

MANUEL SACRISTÁN LUZÓN

LAS IDEAS GNOSEOLÓGICAS DE HEIDEGGER

Edición al cuidado de
FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

CRÍTICA
GRIJALBO MONDADORI
BARCELONA

Esta obra ha sido editada con la ayuda de la Dirección General del Libro y Bibliotecas del Ministerio de Cultura.



Cubierta: Enric Satué sobre un trabajo artesanal, en pan, de Eduardo Crespo

ISBN: 84-7423-677-0
Depósito Legal: B. 10.157-1995
Impreso en España
1995. – NOVAGRÀFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

PRÓLOGO

Las ideas gnoseológicas de Heidegger *fue el título de la tesis doctoral de Manuel Sacristán Luzón. El estudio de Sacristán se leyó el día 2 de febrero de 1959 en la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona. Formaban parte del tribunal que lo enjuició José Ignacio Alcorta Echevarría, Jaume Bofill i Bofill, Joaquín Carreras Artau (como director), Joan Vernet Ginés y José María Valverde Pacheco. Obtuvo la calificación de «sobresaliente* cum laude *por unanimidad». El texto de la tesis fue publicado aquel mismo año por el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (aunque el depósito legal que consta en los ejemplares que entonces se hicieron lleva la fecha de 1960). En la edición del CSIC la tesis de Sacristán tenía 280 páginas en octavo.*

Hace ya mucho tiempo (tal vez desde finales de los años sesenta) que aquella edición quedó fuera de circulación, de manera que en las dos últimas décadas el libro era inencontrable en librerías. Hay que agradecer, pues, a la editorial Crítica la sensibilidad demostrada al reeditar este ensayo ahora, cuando se cumple el décimo aniversario de la muerte del filósofo. Y no sólo por la razón dicha. También por otra: tratándose, como sin duda se trata, de una de las más interesantes aportaciones teóricas de Sacristán, Las ideas gnoseológicas de Heidegger *ha sido el libro menos conocido de entre los suyos: muchas veces mencionado pero pocas leído.*

En el momento en que se publicó por vez primera Las ideas gnoseológicas de Heidegger, *Manuel Sacristán tenía treinta y cuatro años. Simultaneaba entonces la docencia en la Universidad de Barcelona (era ayudante en la cátedra de Historia y Fundamentos de Filosofía) con distintos trabajos editoriales, como traductor y editor, y ejercía, además, un activo papel de organizador de la polí-*

tica cultural antifranquista. A finales de los cincuenta Sacristán era ya muy conocido en los medios intelectuales barceloneses, sobre todo por su papel de impulsor de proyectos culturales como Quadrante *(con Juan Carlos García Borrón) y* Laye *(1950-1954),*[1] *por sus aceradas, aunque siempre ponderadas, colaboraciones en esta última revista, y por ser, desde 1957, la cabeza visible en la universidad de la más activa de las fuerzas políticas antifranquistas del momento, el Partit Socialista Unificat de Catalunya.*

El interés de Sacristán por la obra de Heidegger venía de años atrás. Este interés está documentado desde los primeros años de su colaboración en la revista Laye. *Efectivamente, entre 1952 y 1954 Sacristán había escrito sobre el filósofo alemán en aquella revista por lo menos en cuatro ocasiones: una enjundiosa reseña de la traducción al castellano de* Sein und Zeit *por José Gaos (*Laye *17, 1951); un comentario al ensayo introductorio del mismo Gaos a la obra más conocida de Heidegger (también en* Laye *17); una nota a propósito del correctivo filológico que, en su edición de los fragmentos de los presocráticos, Hermann Diels inflige a Heidegger al discutir su lectura de Anaximandro (*Laye *18, 1952); y, sobre todo, un largo e interesantísimo ensayo titulado «Verdad: desvelación y ley» (*Laye *23, 1952).*[2]

La enumeración de estos artículos pone por sí sola de manifiesto una afición más que notable del joven Sacristán a la analítica existencial heideggeriana. Pero para situar esta afición en su justo punto conviene tener presentes un par de cosas más.

La primera de ellas viene sugerida por un dato que hoy suele quedar olvidado, entre las brumas de la memoria, cuando se trata de lo que fueron realmente la filosofía oficial y la filosofía extraoficial en la España de los años cincuenta. Este dato es el siguiente. Que Heidegger era entonces, ya mediada la década de los cincuenta, uno de los cuatro o cinco filósofos contemporáneos más leídos en las (poquísimas, eso sí) secciones de filosofía de las Facultades de Le-

1. Véase a este respecto: Juan Carlos García Borrón, «La posición filosófica de Manuel Sacristán, desde sus años de formación», en *mientras tanto* 30-31 (1986), pp. 41-57; Laureano Bonet, *La revista Laye. Estudio y antología*, Península, Barcelona, 1988; Esteban Pinilla de las Heras, *En menos de la libertad. Dimensiones políticas del grupo Laye*, Anthropos, Barcelona, 1989.

2. Los cuatro artículos se pueden leer ahora en: Manuel Sacristán, *Panfletos y materiales*, II. *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona, 1984.

tras de nuestro país; un autor repetidamente objeto, además, de tesinas y tesis doctorales (no todas las cuales llegaron a publicarse, lo que ha contribuido luego a la ofuscación de la memoria de muchos).

La otra cosa que hay que tener en cuenta para valorar el trabajo de Sacristán es el desplazamiento que por entonces se estaba produciendo en las interpretaciones de Heidegger en España. La comparación obligada de la analítica existencial con la filosofía (oficial) tomista, o la tendencia a leer Sein und Zeit *con las anteojeras que representaron los persistentes prejuicios ideológicos del nacional-catolicismo iban ahora acompañadas, cada vez con mayor frecuencia desde 1953, por el ataque indirecto contra dos de los pensadores más leídos y más apreciados por los jóvenes universitarios de entonces: Ortega y Unamuno (leídos, se entiende, en clave liberal, o sea, eminentemente crítica del Régimen; y apreciados y presentados a los otros ocasionalmente en una nueva versión política del lenguaje de Esopo).*[3]

De modo que el lector actual de este ensayo hará bien conjeturando que aquella ocupación de Sacristán con Heidegger entre 1950 y 1954 si bien concuerda con cierta atracción inicial en el filósofo barcelonés por los temas de la analítica existencial y por la fuerza sugestiva del lenguaje heideggeriano, no fue, en absoluto, ajena a la polémica que la revista Laye *mantenía con los cruzados de la causa integrista de la época y con las primeras operaciones desideologizadoras, de lavado y blanqueo del franquismo, que representaban en la Universidad de entonces algunas organizaciones religiosas como el Opus Dei y (parcialmente) la corriente oficialista de los jesuitas.*

De aquel motivo polémico hay señales inequívocas en las «Notas acerca de la constitución de una nueva filosofía» publicadas por Sacristán en 1953, en el número 22 de Laye. *Allí el filósofo ironizaba con sarcasmo contra el vínculo que se estaba estableciendo ya entre los pensadores académicos representantes de lo que él llamó «filosofía de legaña» y algunos de los nuevos exponentes de la filosofía licenciada, más jóvenes, los cuales tendían a aproximar la concepción heideggeriana de la verdad como desvelamiento —como «estado de descubierta» o «patencia del ente»—*

3. Véase a este respecto un olvidado pero muy interesante ejemplo: José Rodríguez Martínez, *Ortega y Gasset: Antología*, Doncel, Madrid, 1960.

con la noción transcendental de verdad expuesta por Tomás de Aquino en De veritate *(cuando no con la mera y simple resurrección de la idea antigua y medieval de verdad), pero siempre en contra del ideal característico de la cultura europea moderna. Sacristán bautizó con el nombre de «Remurimiento» (por oposición al «Renacimiento») esta operación filosófico-cultural tan típica del oficialismo de la época.*[4]

Al subrayar en este contexto histórico lo que significaba la primera traducción de Sein und Zeit *a una lengua europea, la realizada por José Gaos en México, y comentar generosamente el ensayo introductorio del propio Gaos a* Ser y tiempo, *Manuel Sacristán estaba dando una salida positiva a aquella misma polémica cultural aludida. En efecto, propiciaba así, obviamente, el acercamiento entre el exilio filosófico interior (el de los jóvenes filósofos disidentes del nacional-catolicismo, del jesuitismo oportunista y del opusdeísmo) y la anterior generación de filósofos exiliados, republicanos, que habían tenido que abandonar la España del fascismo y de la dictadura al final de la Guerra Civil. Síntoma inequívoco, por lo demás, del esfuerzo intelectual por marcar las distancias respecto de la lectura protomista del filósofo alemán es la tendencia de nuestro autor, muy patente en «Verdad: desvelación y ley» y en otros artículos de la época de* Laye, *a leer a Heidegger con ojos declaradamente orteguianos para subrayar así, de paso, no sólo la originalidad de Ortega en la historia de la filosofía occidental, sino también el abismo existente entre la noción heideggeriano-orteguiana de verdad (entendida por Sacristán como «inmanentismo de la libertad») y la noción premoderna de la misma: justo en el preciso momento en que los energúmenos del «Remurimiento» trataban de convertir la filosofía de Ortega y Gasset en símbolo de la antiEspaña.*

Para la contextualización precisa de Las ideas gnoseológicas de Heidegger *acaso tenga interés añadir todavía unas palabras acerca de las diferencias existentes entre aquel ensayo titulado «Verdad: desvelación y ley» y la tesis doctoral de 1959. Pues si bien es verdad que ésta, la tesis, comparte varias de las preocupaciones de lo que fue el núcleo principal del ensayo aparecido en* Laye, *también lo es que entre la publicación de ambos textos se había producido en Sacristán un cambio de orientación muy notable.*

4. Ahora en *Panfletos y materiales*, II. *Papeles de filosofía*, pp. 7-14.

Este cambio se nota tanto en lo que se refiere al tono empleado como a los acentos de la argumentación.

La tesis doctoral comparte, en efecto, con «Verdad: desvelación y ley» dos preocupaciones muy básicas, persistentes y muy características en el Sacristán de la década de los cincuenta: la preocupación por la magnitud y la dirección probable de la crisis cultural de posguerra, y la preocupación por las relaciones entre ciencia y ética, o, más precisamente, entre pensamiento racional, conocimiento científico y malestar cultural motivado, en muchas personas sensibles, por la evolución reciente de la ciencia y de la tecnología (un malestar que se materializó durante aquellos años en las distintas formas del irracionalismo no sólo filosófico).

La Introducción a Las ideas gnoseológicas de Heidegger *pone, efectivamente, en primer plano un tema recurrente ya en el Sacristán de* Laye, *el tema de las crisis históricas analizadas a partir del papel que ha desempeñado y puede desempeñar la razón en ellas.*[5] *Caracterizaba Sacristán la situación cultural de entonces (1958) como un momento de nuevo acoso a la razón, con la particularidad de que «en ninguna de las grandes crisis por las que ha atravesado la cultura europea tenían la desesperación y el pesimismo frente a sí, como blanco de sus intemperancias, una razón institucionalizada en ciencia y en otros productos del progreso humano, como es el caso desde el siglo XVIII». El hecho de que el pesimismo y la desesperación tuvieran, en aquella circunstancia, que hacer frente nada menos que a la ciencia institucionalizada explicaría para el filósofo la dimensión tan considerable del irracionalismo del siglo XX: el ser propiamente un* antirracionalismo. *Pues mientras que en otras épocas anteriores la protesta contra la razón cristalizó generalmente en la oferta de una vida «suprarracional», a finales de la década de los cincuenta ésta se formulaba como un ataque explícito a la razón, al pensamiento racional y a sus frutos institucionalizados. Es en este paso donde Manuel Sacristán recuerda el título de la obra célebre de Georg Lukács (al*

5. Véase: «Tres grandes libros en la estacada» (1952), ahora en *Panfletos y materiales*, IV. *Lecturas*, ed. cit., pp. 17-28; y también «Una oportunidad para el sentido común», texto de la conferencia pronunciada el día 3 de diciembre de 1954 en el Instituto de Cultura Hispánica de Barcelona (reproducido por Esteban Pinilla de las Heras en *op. cit.*, pp. 261-274).

que, sin embargo, no se nombra ni a lo largo del estudio ni en la bibliografía).[6]

Pero ya la referencia a una «destrucción de la razón», a la hora de abordar el tema de la «cultura de la crisis», está señalando implícitamente el camino de separación entre «Verdad: desvelación y ley» y Las ideas gnoseológicas de Heidegger. *En 1953 Sacristán escribía como analista e historiador de la filosofía cuyo objetivo era situar la obra del autor tratado en el decurso de las ideas relevantes para la teoría del conocimiento y de la ontología en general y por ello su método consistía en «dejar hablar» con humildad a Heidegger para que éste dijera su palabra nueva; en* Las ideas gnoseológicas de Heidegger *Sacristán prolonga, en varios capítulos, este proceder analítico, este «dejar hablar» al otro, pero desde la Introducción misma entabla un diálogo crítico con Heidegger en nombre del «pensamiento racional».*

La otra preocupación continuada, común a los dos textos de Sacristán, es la pregunta sobre si la teoría heideggeriana de la verdad es compatible o no con el concepto de verdad que parece dominar en la ciencia de la naturaleza y en la epistemología contemporáneas; dicho de otra forma: si las consideraciones críticas del pensamiento racional y de las ciencias, dispersas en la analítica heideggeriana, pueden aportar algo positivo a la gnoseología y a la epistemología de la segunda mitad del siglo XX.

El núcleo principal de «Verdad: desvelación y ley» lo constituía una comparación entre el concepto heideggeriano (y según Sacristán, también orteguiano) de verdad como «inmanentismo de la libertad» y la noción de verdad compartida por algunos renombrados científicos de la naturaleza (Heisenberg, De Broglie, Schrödinger, Bohr), así como por epistemólogos contemporáneos de la categoría de Russell y Reichenbach, o por los principales exponentes del positivismo lógico. El resultado de aquella comparación era para el Sacristán de 1953 el siguiente. Que la idea heideggeriana de verdad como desvelación puede cubrir y subsumir también la moderna idea de ley mediante una explicación fundamental, de base, de tres interesantes problemas planteados por la teoría de la ciencia y la epistemología contempo-

6. *Die Zerstörung der Vernunft* se publicó por vez primera en alemán en 1953. La primera edición de la traducción de Roces apareció en Fondo de Cultura Económica en 1959. Ediciones Grijalbo reimprimió la obra en 1967.

ráneas, a saber: la problemática del observador introducida en la física contemporánea por Heisenberg, el problema de las relaciones de indeterminación en la formulación de Reichenbach y la tesis de Russell sobre la verdad como propiedad de creencias expresadas, que es más originaria que la verdad de las proposiciones expresivas de aquéllas. Una de las conclusiones de Sacristán en 1953 era que la analítica heideggeriana puede suministrar, además, una explicación ontológico-existencial de la problemática del positivismo lógico.

El lector de Las ideas gnoseológicas de Heidegger *comprobará que en la tesis del 59 Sacristán ha abandonado ya la pretensión de explicar las principales corrientes de la filosofía de la ciencia y de la epistemología contemporáneas en términos heideggerianos. Tampoco encontrará referencias, al menos explícitas, a Ortega. Y lo que es aún más importante: la orientación del ensayo resulta ser eminentemente crítica del «pensar esencial» de Martin Heidegger, sobre todo en el capítulo conclusivo, cuando su autor se dispone precisamente a comunicar al lector los resultados de la comparación entre la analítica existencial y el pensamiento científico-racional.*

¿Qué razones explican este cambio de orientación de la reflexión de Sacristán sobre Heidegger entre 1953 y 1959?

Creo que hay tres factores o circunstancias que deben tenerse en cuenta a este respecto.

El primer factor es la influencia de la filosofía de la lógica de Heinrich Scholz durante la estancia de Sacristán en Münster para ampliación de estudios universitarios en los años 1954-1956. En Münster, Sacristán aprendió lógica formal y filosofía de la ciencia; pero desde entonces se orientó en una línea de tratamiento de la lógica muy particular, que fue la de Scholz. El propio Sacristán ha descrito la orientación de Scholz como un intento de reencontrar lo filosófico en lo lógico, como una investigación de fundamentos que no se desentiende de los temas de la filosofía del mundo real. Del aprecio de Sacristán por aquella orientación de Scholz da cuenta el hecho de que, en 1957, durante la redacción de su tesis doctoral, haya calificado el programa del lógico de Münster como «el intento filosófico más ambicioso desarrollado por un lógico moderno competente».[7] Lo que Sacristán tomó de Scholz fue, pues, el equili-

7. «Lógica formal y filosofía en la obra de Heinrich Scholz», en *Convivium, año II, n.º 1* (1957) (ahora en *Panfletos y materiales*, II. *Papeles de filosofía*, pp. 56-89).

brio de una línea de pensamiento que es al mismo tiempo antivitalista y antipositivista; una línea que si, por una parte, critica por deshonesta (en el sentido de poco rigurosa en sus pretensiones) la metafísica que une a Dilthey con Bergson y con Heidegger, por otra parte, simultáneamente, defiende la doctrina leibniziana de la mathesis universalis *como reelaboración de la ontología aristotélica, constituyéndose así en antítesis rigurosa del neopositivismo y del positivismo lógico.*[8]

Esta orientación scholziana del Sacristán de 1957-1958 queda reforzada, y tal vez complicada, por la relación intelectual establecida en Münster con Ettore Casari, profesor de la Universidad de Pavía, interesado (como el mismo Sacristán) en los desarrollos recientes de la lógica formal, y vinculado a Ludovico Geymonat. En la colección de filosofía de la ciencia dirigida por Geymonat publicó Casari, en 1959, unos Lineamenti di logica matematica *que habrían de cumplir en Italia la misma función de pioneros que la* Introducción a la lógica y al análisis formal *aquí, en España. La proximidad del programa filosófico-cultural de Sacristán al de Ludovico Geymonat (cuya precisa ubicación en el panorama político-cultural italiano tuvo oportunidad de conocer a través de su propia compañera, Giulia Adinolfi, en 1957-1958) está también documentada por el evidente parecido, incluso formal, entre la colección de filosofía de la ciencia dirigida por aquél desde 1958 para Feltrinelli y el proyecto del filósofo barcelonés para la colección Zetein de la editorial Ariel. Hay que recordar que Geymonat representaba entonces una posición atípica en el marxismo italiano y europeo: la del especialista en lógica y filosofía de la ciencia, particularmente interesado por la corriente analítica anglosajona, y al mismo tiempo crítico del sistematismo y del especulativismo hegeliano y croceano, del que quedaban muchas huellas en el historicismo culturalista que fue componente principal del marxismo italiano desde Gramsci (entre otras cosas Sacristán compartió con Geymonat la reivindicación, para una cultura laica y socialista, de las aportaciones de Peano y de Vailati, autores olvidados por los historicistas).*

8. *Ibid.*, pp. 82-83. Y comparar con lo que escribió Sacristán sobre neopositivismo y otras corrientes afines en «La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial» (ahora en *Papeles de filosofía*, pp. 125 y ss.).

Este segundo factor introduce (y sirve para matizar) ya el tercero, el más conocido y siempre señalado al tratar de su evolución: el paso de Sacristán al marxismo en 1956 y el comienzo de su militancia comunista al regresar de Alemania en 1956 después de contactar en París con la dirección del PCE y del PSUC. También está documentada, para estos años de elaboración de la tesis, la lectura de Marx, de Lukács y de Gramsci, cuya huella es igualmente patente en la redacción de algunos panfletos y materiales que corresponden a la primera época de la militancia comunista de Sacristán en Barcelona.[9] *Este otro motivo, no por conocido, tiene que ser infravalorado ahora, pues contribuye a poner de manifiesto todavía dos cosas más de interés para el lector de hoy. Una: que la ocupación del Sacristán marxista con la analítica existencial es anterior a la queja de Jean Paul Sartre según la cual los marxistas en general no concedieron al filósofo alemán la consideración que merecía. Y dos: que el Sacristán marxista crítico de Heidegger se diferencia también de otros marxistas que han escrito (antes o más tarde) sobre él tanto por el punto de vista adoptado como por la finura del matiz con que supo distinguir entre las motivaciones del existencialismo de aquél y la debilidad argumentativa de algunas de las doctrinas heideggerianas (sensibilidad que no puede atribuirse, por ejemplo, al Lukács del* Asalto a la razón).[10]

El punto de vista de Las ideas gnoseológicas de Heidegger *es, como se ha dicho, una abierta toma de partido en favor del pensamiento racional. Pero ¿qué entendía Sacristán en 1958 por tal cosa? El autor de la tesis no cree necesario definirlo explícitamente, tal vez porque está combatiendo el antirracionalismo; pero se puede intentar reconstruir lo que para él era la «*tradición *del pensar racional» varias veces aludida en el texto (y nótese, de paso, que Sacristán ha escrito siempre* en el marco de tradiciones*). Esta tradición racional integra o pretende integrar, creo, los siguientes elementos: 1) la aceptación de algunas tesis gnoseológicas clásicas, de inspiración aristotélico-leibniziana; 2) la asunción de las tesis básicas de la filosofía de la lógica formal postrusselliana (en una*

9. Sobre los primeros años de militancia en el PSUC hay que ver el testimonio de Josep Fontana: «Recuerdo personal», en *mientras tanto* 30-31 (1986).

10. Me he referido a esta diferencia en «Marxismo en España», *Sistema,* n.º 66 (mayo de 1985), pp. 36-41.

línea que se inspira sobre todo en Scholz y en Quine); 3) la orientación analítica de la contemporánea filosofía de la ciencia (a veces llamada impropiamente neopositivista); 4) la simpatía por la consideración teórica de la ciencia procedente de los científicos racionalistas; y 5) el aprecio por un pensamiento dialéctico de vocación «científica» cuya sustancia sólo es aludida (tal vez como pensamiento relacional y globalizador de los otros) sin llegar a ser descrita todavía.

En cuanto a la crítica a Heidegger, lo esencial está dicho en el capítulo quinto, cuando, después de ese largo «dejar hablar» (adecuadamente traducido y comentado) que son los cuatro capítulos expositivos de la tesis, se contesta por fin a la pregunta de si puede realmente aprender algo de la escatología heideggeriana el pensamiento racional. Como se ha adelantado, esta contestación es negativa. El apartado dedicado a «la prueba y el pensamiento esencial», dentro ya de las conclusiones del estudio,[11] *es una muestra interesante de la estrategia argumental que entonces seguía Sacristán: primero refuta, desde la óptica de la lógica formal, la pretensión de Heidegger (según la cual «probar, es decir, derivar de presupuestos adecuados, puede probarse todo») con el argumento de que ni siquiera en el más puro campo de la lógica formal suelen establecerse cálculos lógicos con «presupuestos adecuados» para demostrar cualquier cosa, pues un cálculo de esa naturaleza carecería de interés para el lógico y sería rechazado por él por inconsistente.*

Pero inmediatamente después de esta consideración se ocupa Sacristán de la plausibilidad de las tres doctrinas heideggerianas de mayor relevancia gnoseológica; a saber: acerca de la verdad lógico-formal, sobre la abstracción y sobre el método etimologizante como alternativa heurística.

Las tres son rechazadas. La primera, por la escasa argüibilidad de una doctrina de la verdad formal que explica ésta sólo para griegos y europeos, y que constituye, en definitiva, por debajo de todas las exquisiteces epistemológicas, una pura y simple ignorantia elenchi; *la segunda, la doctrina de la abstracción, porque lo que Heidegger llama «pensamiento abstractivo» es, según Sacristán, un maniqueo que se puede caracterizar como «un realismo platónico*

11. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, pp. 236 y ss.

que creyera a pies juntillas en la realidad plena de sus productos»; la tercera, la del método etimologizante, porque como no todos los conceptos importantes que emplea su autor están etimologizados, se produce finalmente una incoherencia en el lenguaje, un hablar en un «doble universo» de discurso.

Sacristán recuerda en este contexto algo definitivamente adquirido para la teoría del conocimiento por la filosofía analítica de la época: que, en la investigación, el hacer abstracciones a partir de la experiencia bruta del mundo no implica que ésta, la investigación misma, tome las entidades abstractas como sus objetos, en el sentido de cosas reales (un equívoco de origen vitalista, sobre el que Einstein había escrito con ironía). El pensamiento abstractivo no tiene, por tanto, ni de lejos, las pretensiones que Heidegger le atribuye.[12] *Por otra parte, Sacristán pone mucho énfasis en la crítica de las nociones heideggerianas de «práctica» e «historicidad». El concepto de «práctica» en* Sein und Zeit *no sólo es muy pobre conceptualmente sino también muy elitista, propio de «alguien que no ha bajado nunca de su finca en el bosque para ver cómo la práctica humana arbitra expedientes newtonianos para aligerar el trabajo de martillear». Términos parecidos completan la crítica del concepto de historicidad que aparece en el «segundo Heidegger»:*

> El sentido de la historicidad heideggeriana es el de una distinción modal aristocratizante y antirracional entre diversos *destinos* o pensamientos simultáneos. El tiempo real no juega papel alguno en esa historicidad esencial. Pero, a diferencia de Hegel, Heidegger no busca *superación* (*Aufhebung*) sino que practica *un paso atrás* (*Schritt zurück*) que no le lleva a algo ya dicho por la tradición sino *a lo no pensado.*

Teniendo en cuenta la contundencia y el alcance general de estas críticas cabe preguntarse qué era, pues, lo que interesaba a Sacristán de Heidegger en 1958-1959.

Parece claro que a esta pregunta hay que contestar: la superación del gnoseologismo moderno, *esto es, la superación de un punto de vista exclusivamente interno a la teoría del conocimiento que,*

12. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, p. 238.

en lo que llamamos modernidad, ha sido característico de gran parte de la filosofía de tradición kantiana. Con esta óptica Heidegger significaba, en opinión de Sacristán, la posibilidad de ir más allá de la actitud autosuficiente en la consideración filosófica del conocimiento, más allá «de la pretensión de que el pensamiento y el conocimiento se explican desde dentro, como si hombre y conocer fueran simpliciter *la misma cosa»: el hecho, en suma, de haber visto el aislamiento de lo gnoseológico en lo que podría llamarse «filosofía académica» occidental.*[13] *Se comprende, por tanto, que el único paso de* Las ideas gnoseológicas de Heidegger *en que Sacristán ha percibido la posibilidad de que el científico y el pensador racional pudieran apropiarse fundadamente el pensamiento esencial del autor de* Sein und Zeit *sea aquel en que, al referirse a la pretensión heideggeriana de «salvar la metafísica», el filósofo alemán usa fórmulas en las que resuena el «salvar los fenómenos» de la vieja cosmología filosófica.*[14]

Pero, además de la superación del gnoseologismo, hay en el filosofar de Heidegger otros aspectos que un pensador atento al lugar de origen del matiz en la historia de las ideas, y con sensibilidad para el lenguaje, como era Sacristán, no podía dejar de apreciar. De hecho, Sacristán consideró siempre a Heidegger como el filósofo más interesante e influyente en la Europa de la segunda posguerra. En esto no cambió de opinión. Juicios casi coincidentes se encuentran en textos tan alejados en el tiempo como «Verdad: desvelación y ley» (1953) y en la voz «Martin Heidegger» que escribió en 1980 para el Suplemento de la Enciclopedia Espasa.[15] *Todavía recuerdo una multitudinaria conferencia sobre la idea de proyecto en Sartre pronunciada en la Universidad de Barcelona hacia 1964 en la que Sacristán tuvo tres veces seguidas el mismo lapsus: le salió Heidegger donde tenía que decir Sartre.*

De estos otros aspectos del filosofar de Heidegger, sobre todo del «segundo Heidegger» (el de Brief über den «Humanismus» *y* Platons Lehre von der Wahrheit*), que atrajeron a Sacristán señala-*

13. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, pp. 123 y 341.
14. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, nota 46 de la p. 163.
15. Ahora en *Panfletos y materiales*, II. *Papeles de filosofía*, pp. 421-431. Y compárese con las páginas dedicadas a Heidegger en «La filosofía desde la terminación de la segunda guerra mundial» (ahora en *Panfletos y materiales*, II. *Papeles de filosofía*, ed. cit. pp. 106-115).

ré aquí tres: la idea de que la muerte es el cofre de la nada (en Vorträge und Aufsätze: *«como cofre de la nada es la muerte la montaña que guarda el ser»); el ideal «del amigo del hogar», que se presenta como armonizador de pensamiento esencial y ciencia, un* desideratum *formulado por Heidegger, en 1957, como en una anticipación medioambientalista, a propósito de Hebel (en* Hebel der Hausfreund: *«el Amigo del Hogar conseguiría volver a cobijar la calculabilidad y la técnica de la naturaleza en el abierto misterio de una naturalidad nuevamente vivida de la naturaleza»); y, por último, su concepto de que, como consumación de la metafísica, la ciencia es nihilismo cumplido, idea que Heidegger concluía, parafraseando a Hölderlin, así: «Sólo de la consumación del nihilismo puede surgir la salvación».*

Vale la pena subrayar este último motivo, puesto que el punto final del pensamiento de Sacristán sobre ciencia y mundo moral fue también una traducción (en términos comprensibles, desde luego, para el pensamiento racional) de aquellos mismos versos de Hölderlin que utilizó Heidegger. Con la diferencia de que donde Heidegger decía sólo de la consumación del nihilismo puede surgir la salvación, *el Sacristán de 1980 parece concordar con Russell:* la ciencia para salvarnos de la ciencia. *Ya en 1959, al atender al paso heideggeriano sobre «el nihilismo cumplidor» y valorar los versos de Hölderlin en* Patmos *(«de donde nace el peligro puede surgir la salvación también»),*[16] *recordaba Sacristán:*

> La razón es el camino esencial por el que se descubren horizontes que superan los antiguos. Y la razón ha superado ya tantos, se ha superado a sí misma tantas veces entre dolorosas contradicciones que no parece insensato esperar con un gran cosmólogo contemporáneo (Paul Languevin) que sepa también esta vez aplicar su «tactique intellectuelle».

Permítaseme todavía una última palabra sobre la sensibilidad de Sacristán al tratar la relación entre los motivos de fondo del filosofar de Martin Heidegger y sus declaraciones políticas (sobre todo a principios de los años treinta) o su vida privada. En 1959, cuando en general los comentaristas e intérpretes tendían a quitar

16. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, pp. 231, nota 2, y 232.

importancia al compromiso de Martin Heidegger con el nacionalsocialismo, Sacristán dedicó una nota de su tesis a la cuestión. Al ocuparse del concepto de «destino» en Sein und Zeit, *y discutiendo con lo afirmado por De Waehlens en* La filosofía de Martin Heidegger, *Sacristán comenta el intento de «descargar la obra heideggeriana de todo el lastre que la unió al rudo irracionalismo del pensamiento nacionalsocialista» y concluye con estas palabras:*

> [Esta tentativa] tiene acaso tanto de elegancia como del vicio del apartamiento de la molesta realidad, tan propio de nuestra filosofía académica. Que la relación de Heidegger con aquella mitología tenía más raíz que la admitida por De Weahlens lo prueba el que veintiséis años más tarde considere Heidegger oportuno publicar un verdadero elogio de ella (escrito con anterioridad): la publicación de la *Einführung in die Metaphysik* (también en tiempo oportuno, por cierto: desagraviado ya Heidegger por el gobierno alemán, tras caducar en Alemania la hora del examen del pasado) ha permitido leer en 1953 consideraciones sobre la insuficiencia de la «depuración» practicada en la universidad alemana hasta el verano de 1935, sobre el elegido pueblo germánico o «pueblo del centro», y sobre «la íntima verdad y grandeza del nacionalsocialismo».[17]

En otro paso de Las ideas gnoseológicas de Heidegger *justifica Sacristán el que en la tesis no haya dedicado apenas espacio a las discusiones sobre la biografía del autor analizado, y en particular acerca de determinadas afirmaciones biográficas de éste, tan traídas y llevadas por sus intérpretes de entonces y de ahora, porque «lo que interesa es la determinación de aquellas influencias que pueden formularse en proposiciones comprensibles para toda persona interesada en el asunto y que, además, pueden ser verificadas por esa persona con ayuda del único método que a este respecto tiene valor general: la crítica del texto heideggeriano».*[18]

Muchos años después, al escribir la voz «Martin Heidegger» para el Suplemento de 1980 de la Enciclopedia Espasa, muerto ya el filósofo alemán y en un contexto en el que la recuperación de la «sabiduría romántica» del segundo Heidegger competía con una lectura crítica, sólo politicista o sólo sociologista de su obra, Sa-

17. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, capítulo 2, pp. 129-130, nota 21.
18. *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, nota 50 de las pp. 169-170.

cristán volvía a tratar el tema del pasado nazi y del discurso rectoral de Heidegger en estos términos: «su vinculación con el poder nazi se refleja en algunas de sus obras (del período de 1932-1934) más en la forma de una coincidencia de talante que en la de una fundamentación ideológica». Y a continuación, revisando su antigua discusión con De Waehlens, escribía:

> Cuando, ya distanciados, se consideran los escasos incidentes políticos de la vida de Heidegger se tiene la impresión de que este pensador grande y profundo, muy solitario y retraído, tuvo la desgracia de que sus pocas alusiones al acontecer cultural y político aparecieran en sus obras como añadidos gratuitos difícilmente justificables, o hasta turbadoramente relacionados con circunstancias anecdóticas, escritos en definitiva *pro tempore*, como ha señalado el crítico y expositor De Waehlens.[19]

En la década de los ochenta Sacristán no quiso volver a editar su tesis de 1959: objetó las sugerencias que se le hicieron en tal sentido aduciendo que tal reedición le obligaría a una revisión del texto y ésta a una lectura sistemática de las publicaciones del «último Heidegger» y de otros inéditos del filósofo alemán que habían visto la luz mientras tanto. Conviene, además, advertir al lector de esta otra circunstancia: al editar, en 1984, el último texto (1980) sobre Heidegger y el nacionalsocialismo, que da pie a esta consideración, Sacristán conocía la controversia (se refiere explícitamente a ella) suscitada por la entrevista que aquél concedió a Der Spiegel *en 1966 y que se publicó, después de la muerte del filósofo alemán, en esta revista el 31 de mayo de 1976 («Nur noch ein Gott kann uns retten. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23/IX/1966»). Sacristán, que, como verá el lector, dialoga en varios pasos de este mismo estudio con Karl Löwith a propósito de cómo interpretar la evolución de Heidegger entre* Sein und Zeit *(1927) e* Identität und Differenz *(1957), no llegó a conocer, en cambio, la nueva polémica suscitada a partir de la publicación del libro de Löwith* Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht *(1986, recientemente traducido al castellano: Madrid, Visor, 1994) y de la gran difusión alcanzada por el ensayo de Víctor Farías,* Heidegger et le nazisme *(1987; traducción castellana: Much-*

19. *Panfletos y materiales*, II. *Papeles de filosofía*, ed. cit., p. 428.

nik, Barcelona, 1989), una polémica que en poco más de tres años había producido ya un millar de títulos.[20]

Lo que pensaba Sacristán de aquel filósofo retraído y profundo queda, creo, recogido sintéticamente en dos afirmaciones hechas, con pocas páginas de distancia, en Las ideas gnoseológicas de Heidegger. *La primera de ellas es una crítica fuerte viniendo de un lógico: «Un pensamiento que no reconoce la coherencia lógica, que vive propiamente de lo místico, de la hipostatización de lo no concreto, en la recusación de la abstracción». La segunda es un elogio grande, propio de quien amó por igual el rigor y la belleza: «Un genio del lenguaje como acaso ningún otro filósofo lo haya sido, incluyendo a Platón».*

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

20. Sobre los pormenores de esta polémica véase la «Introducción» de V. Farías a *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*, edición bilingüe alemán-castellano, Anthropos, Barcelona, 1991.

INTRODUCCIÓN

Quizá sea excesivo afirmar que en ninguna otra época de la historia de Occidente la razón se haya visto tan urgida por los acontecimientos y al mismo tiempo tan acosada por sus oponentes como lo está en estos años centrales del siglo XX. Otras épocas de esa historia pueden haber sido en efecto para ella tan difíciles como ésta. Pero en ninguna de las grandes crisis por las que ha atravesado la cultura europea tenían la desesperación y el pesimismo frente a sí, como blanco de sus intemperancias, una razón institucionalizada en ciencias y en otros productos del progreso humano, como es el caso desde el siglo XVIII. Tal vez por eso el irracionalismo del siglo XX es propiamente un antirracionalismo, es decir, llega frecuentemente a formularse como ataque a la razón, mientras los de otras épocas cristalizaron generalmente en la oferta de una vida irracional o «suprarracional» al espíritu. Y así viene a quedar prácticamente justificada aquella afirmación excesiva.

La lucha moderna contra el pensamiento racional y sus frutos institucionalizados, la obra de «destrucción de la razón», comenzó probablemente a finales del mismo siglo XVIII y sin duda desde los primeros años del siglo XIX con ciertas manifestaciones románticas vertebradas por una especie de teorema general que atraviesa decenios y escuelas y dice poco más o menos así: la razón no comprende la vida del hombre —ni su pasado ni su futuro— y lo convierte todo en cosificado presente. Ese axioma articula también el antirracionalismo contemporáneo, hasta Bergson y Heidegger. Por eso ha podido hablar un crítico de «la sabiduría romántica de M. Heidegger».[1]

1. J. Paumen, «La sagesse romantique de M. Heidegger», *Revue internationale de Philosophie*, 3 (1944).

El saber no-racional que pretende tener la filosofía irracionalista ofrece empero en el antirracionalismo contemporáneo la llamativa característica de tomar sus temas del pensamiento racional, y precisamente de aquellos dominios del mismo que más profundos progresos arrojan en cada momento. Así parte de la biología el antirracionalismo de Bergson, precisamente en los años en que esa ciencia logra la mayor revolución que le ha sido dado cumplir.[2] Y de la historia y de la ciencia del hombre parte el antirracionalismo heideggeriano, no sin intentar enlazar con la cosmología, en estos años en que el pensamiento racional está empeñado principalmente en esos dos campos de la continuidad de la vida material y espiritual a través de grandes transformaciones inevitables y de la mayor proximidad con la naturaleza en sus más remotas pequeñeces y lejanías.

Ahora bien, la presencia de los temas de la razón en el pensamiento antirracionalista es precisamente lo que convierte a éste en ineludible objeto de consideración para aquélla. El pensamiento racional puede en rigor inhibirse de una enseñanza que empezara por sentar su extrañeza completa respecto de los asuntos de la razón, pero tiene en cambio que considerar digno de estudio un tratamiento de sus propios problemas por parte de otras fuerzas culturales.

Los grandes filósofos antirracionalistas del siglo XX, tanto Bergson como Jaspers o Heidegger, enseñan además una doctrina más o menos coherente sobre el conocimiento, sobre la verdad, el pensamiento verdadero, la razón, la abstracción, la lógica, etc. Cuando no plenas teorías, sí es dable encontrar en ellos abundantes ideas gnoseológicas. *El presente estudio tiene su principal motivo en la creencia de que la ocupación con las ideas gnoseológicas del pensamiento antirracionalista es el primer deber de la razón en su consideración de esa filosofía; y tiene como objeto el estudio de las ideas gnoseológicas del filósofo* más importante desde un punto de vista cultural, y acaso también más «profundo» del antirracionalismo contemporáneo: *Martin Heidegger.* Su motivo y su objeto per-

2. Sólo cuarenta y ocho años separan la primera edición de *On the origin of species...* de la primera edición de *L'évolution créatrice*, cuarenta y ocho años protagonizados por el poderoso empuje dado a las ciencias biológicas por Darwin y por la polémica contra y a favor suyo. La obra más célebre y característica de Bergson no se explica sin el trasfondo de esos descubrimientos y de esa polémica.

mitirían acaso cifrar la tarea de este estudio en la contestación a la siguiente pregunta: *¿Qué puede aprender el pensamiento racional de las ideas gnoseológicas de Heidegger?*

SOBRE EL MÉTODO DE ESTE ESTUDIO

Dado el objeto señalado, sería evidentemente lícito emprender desde el primer momento una «traducción», por así decirlo, del pensamiento de Heidegger al pensamiento racional. Pero el hecho de no ser abundante la literatura española sobre el pensamiento de este filósofo, ni mucho menos sobre sus ideas gnoseológicas, punto éste escasamente cultivado por los lectores de Heidegger, ha impuesto la renuncia a aquel método expositivo. El presente estudio adopta más bien como método general para sus partes expositivas el de «dejar hablar» a Heidegger, vertiendo su lenguaje y parafraseándolo frecuentemente. Así se consigue también evitar un reproche que el pensamiento racional se oiría hacer indefectiblemente en otro caso: el de haber falseado el pensamiento de Heidegger constriñéndolo por principio a los célebres «rígidos esquemas racionales».

Ese método expositivo someterá al lector que piense, como el autor, dentro de una tradición filosófica racional a la dificultad inevitable que presenta la premeditada ambigüedad del lenguaje heideggeriano, basado en una potenciación etimologizante y hasta poética de ciertos *termini technici* —existencia, tiempo, acaecer, etc.— que no afecta al resto de las palabras del período. Esa dificultad que la lectura de Heidegger ofrece al pensamiento racional se presenta ante todo en las partes estrictamente expositivas de este estudio, a saber: la totalidad del capítulo 1, la mayor parte del 2 y partes del 3 y del 4.

La segunda y última peculiaridad metodológica de este estudio que valga la pena indicar consiste en que las ideas gnoseológicas de Heidegger son consideradas en una ordenación cronológica. Ello obedece a dos razones: la primera es que el pensamiento del filósofo ha experimentado entre 1930 y 1947 una modificación importante, al menos en sus formulaciones, que afecta a todas sus ideas, hasta el punto de haber suscitado una literatura crítica. Esa razón ha sido tenida por suficientemente importante como para decidir por sí misma la adopción de un criterio histórico en la exposición. Pero

hay además otra: el hecho de que las obras del filósofo situadas en torno de *Sein und Zeit* (1927), así como esta última, son mucho más analíticas que las posteriores y suministran explícitamente los puntos de partida de todo su pensamiento, incluido naturalmente el gnoseológico.

CITAS Y SIGLAS

Walter Biemel, en su libro *El concepto de mundo en Heidegger*, reflexiona sobre la dificultad ya aludida del lenguaje del filósofo y decide dar cada vez «el texto del original, al menos en nota».[3] En este estudio se ha preferido dar siempre traducidos los textos de Heidegger, considerando que, como dice el propio filósofo, no hay exposición que no sea, inevitablemente, interpretación (*WHD* 23), y traducir, ἑρμηνεύειν, es interpretar.

La traducción de los textos intenta ser verdadera traducción, es decir, traslado del alemán al castellano. No sigue, pues, las normas adoptadas por Gaos en su laborioso trabajo con *Sein und Zeit*, trabajo consistente en una desmembración de los vocablos heideggerianos para indicar en castellano, más que la significación de los mismos, las de sus miembros. La labor de Gaos es, además de grande, muy valiosa para facilitar al estudioso español la lectura de dicha obra; pero no es propiamente una traducción, razón por la cual sus criterios no podían ser seguidos aquí. Ello no es óbice para agradecer la gran ayuda que aquel trabajo ha sido para el autor de este estudio, como seguramente para todo estudioso español de la filosofía del Heidegger de *Sein und Zeit*.

Se ha renunciado también en este estudio a la resolución del problema de la traducción de Heidegger que podría considerarse antitética de la adoptada por Gaos, a saber, a inventar un castellano heideggeriano al modo como inventa un tal italiano *à la* Heidegger F. Favino;[4] la renuncia obedece principalmente a un hecho ya aludido: el propio lenguaje de Heidegger incrusta expresiones heideggerianas, por así decirlo, en el lenguaje alemán, y no es por tanto, en rigor, una recreación de éste. Las traducciones dadas en este libro

3. Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, 1950, p. 6.

4. Francesco Favino, «L'umanità dell'uomo in Heidegger», *Aut Aut*, 40, pp. 331-344; «La cosa in Heidegger», *Aut Aut*, 41, pp. 407-414.

intentan más bien acercarse al modelo de la traducción de *Was ist Metaphysik?* por Zubiri.[5]

Las obras de Heidegger utilizadas vienen citadas en las ediciones y con las siglas siguientes:

Siglas	Ediciones[6]
DS	*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tubinga, 1916 [1916].
SZ	*Sein und Zeit*, 6.ª edición inmodificada, Tubinga, 1949 [1927].
KPM	*Kant und das Problem der Metaphysik*; 2.ª edición inmodificada, Frankfurt, 1951 [1929].
WM	*Was ist Metaphysik?*, sechste, durch Einleitung und Nachwort vermehrte Auflage, Frankfurt, 1951 [1929].
WG	*Vom Wesen des Grundes*, 3.ª edición inmodificada, Frankfurt, 1949 [1929].
WW	*Vom Wesen der Wahrheit*, 2.ª edición, Frankfurt, 1949 [1943].
EH	*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 2.ª edición comentada, Frankfurt, 1951 [1937-1944].
PLW	*Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den «Humanismus»*, Berna, 1947 [1947].
HW	*Holzwege*, Frankfurt, 1950 [1950].
EM	*Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, 1953 [1953].
WHD	*Was heisst Denken?*, Tubinga, 1954 [1954].
ED	*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954 [1954].
VA	*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954 [1952-1954].
ZS	*Zur Seinsfrage*, Frankfurt, 1956 [1956].
DPh	*Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen, 1956 [1956].
SG	*Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957 [1957].
ID	*Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957 [1957].
HH	*Hebel — der Hausfreund*, Pfullingen, 1957 [1957].

5. M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, versión española de X. Zubiri, 1941.
6. La fecha de la 1.ª ed. va entre corchetes.

1. LOS PUNTOS DE PARTIDA DEL PENSAMIENTO GNOSEOLÓGICO DE HEIDEGGER: EL MODO DE SER DEL SUJETO CONOCEDOR

LA PROBLEMÁTICA GNOSEOLÓGICA DE HEIDEGGER

Un problema preside toda la historia de la filosofía del conocer, hasta el punto de que sus diversas soluciones dan a menudo la caracterización más generalmente admitida del pensamiento de sus autores. Escepticismo, idealismo, realismo en todas sus versiones, materialismo gnoseológico, son conceptos para cuya introducción es obligado apelar a criterios referentes al modo de resolver *el problema de la transcendencia del conocimiento.*

En la historia de la filosofía europea se había dado por otra parte, ya antes del siglo XX, el intento de obviar radicalmente el problema en cuestión: ese intento caracteriza la teoría kantiana del conocimiento. Heidegger vuelve a emprenderlo, con un radicalismo mayor aún y fundamentándolo además de modo más explícito que Kant.

Si se está en efecto a la letra de la *Crítica de la razón pura*, el intento kantiano tiene una motivación un tanto ocasional: el prefacio a la segunda edición (la menos apreciada por Heidegger) expone la «revolución copernicana» gnoseológica y filosófica general como fruto de una ocurrencia, por así decirlo, suscitada por la consideración del firme progreso de la matemática y la ciencia de la naturaleza:

> Tuve que pensar que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, ciencias que han llegado a ser lo que son gracias a una revolución practicada de una vez, era(n) lo suficientemente notables

> como para meditar sobre la pieza esencial de la transformación del modo de pensar que les ha sido tan beneficiosa, y para intentar imitarlas en la metafísica, por lo menos a título de ensayo y en tanto que lo permitiera la analogía que con ésta tienen aquellas ciencias en cuanto conocimiento racional.[1]

Como es notorio, la revolución del modo de pensar en la ciencia moderna consiste según Kant en el descubrimiento y aplicación del principio de que la razón no descubre en la realidad sino lo que ya ha puesto en ella.

En una nota a la misma segunda edición añade Kant que su transformación del modo de pensar será luego «demostrada no hipotéticamente, sino apodícticamente, partiendo de la naturaleza de nuestras representaciones del espacio y del tiempo y de los conceptos elementales del entendimiento».[2] La demostración apodíctica que Kant promete es la argumentación de la naturaleza apriorística de las formas puras de la sensibilidad y de las categorías. Pero es por lo menos discutible que, incluso admitiendo que esas argumentaciones concluyan plenamente, sus conclusiones obvien sin más el problema de la transcendencia del conocimiento, aspecto de la «revolución» kantiana que interesa aquí. Más al fondo de la cuestión de los fundamentos de su actitud filosófica llega Kant cuando, a propósito del tema de la existencia del ser externo a la conciencia, tema tan emparentado con el de la transcendencia del conocimiento, y después de afirmar la inseparabilidad de la existencia del yo de la del mundo externo, a la pregunta de cómo es eso posible, contesta: «El cómo es aquí tan poco explicable como cuando pensamos lo permanente en el tiempo, cuya coexistencia con lo mudable produce el concepto de cambio».[3]

Heidegger asume también una actitud contraria al planteamiento del problema tradicional y clásico de la transcendencia del conocimiento. Pero no quiere arrancar, como hace Kant, de un *ignoramus*. Es posible que en otros capítulos de su pensamiento esté depuesta esa confesión, pero no en el terreno de la gnoseología, dentro del tema del conocimiento, que es para Heidegger un fenómeno derivativo cuya fundamentación expone con mayor o menor detalle.

1. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. XVI.
2. Kant, *op. cit.*, p. XXIII.
3. Kant, *op. cit.*, p. XXXIX.

Precisamente en razón de su tesis de la naturaleza derivada del conocimiento, el filósofo no ha dedicado ningún trabajo especial a la gnoseología. Está empero trabajando el tema, substantiva o accidentalmente, desde la composición de su libro sobre la doctrina de las categorías y de la significación en Duns Scott.

A partir del momento en que el pensamiento de Heidegger asume las características que lo han convertido en uno de los elementos culturales más difundidos de la época, el tema de la gnoseología, como cualquier otro, es asido por el filósofo con el instrumental fenomenológico que le es propio y privativo, por sus importantes discrepancias con los demás cultivadores del método propuesto por Husserl.

El parágrafo 13 de *Sein und Zeit* ofrece incidentalmente, pero en forma categórica, una exposición de la temática gnoseológica heideggeriana. Esa exposición parte de una descripción fenomenológica del conocimiento, la cual tropieza pronto con un determinado elemento del acervo fenomenológico dado: la «interioridad» (inmanencia) del conocimiento al sujeto conocedor. Ese elemento es según Heidegger base de la interpretación habitual del problema de la transcendencia del conocimiento. La «interioridad» del mismo es un dato fenomenológico irrecusable y de importancia. El conocimiento, además, no «está» simplemente en el sujeto conocedor como una propiedad que se pudiera eliminar de él dejándole esencialmente intacto, sino que es un modo de ser del sujeto (*SZ* 61). Tal es la esencial interioridad del conocimiento. «Pero, cualquiera que sea el modo cómo se interprete esa esfera interior, en cuanto se plantea la cuestión de cómo el conocimiento pueda salir de ella para ganar una "transcendencia", queda de manifiesto que se considera problemático el conocimiento sin haber aclarado antes qué y cómo es ese conocimiento que tales misterios ofrece» (*SZ* 60-61).

Heidegger prevé la objeción de que con esa breve recusación del planteamiento clásico del problema del conocimiento ignora propiamente la cuestión de la transcendencia del mismo como problema relativo precisamente al «qué» y al «cómo» del conocer. Hasta este lugar, en efecto, Heidegger no ha planteado como tema más que la descripción fenomenológica y modal del conocimiento y la consideración del mismo como modo de ser esencial del sujeto conocedor.

Al paso de esa objeción sale el filósofo de enérgica manera:

«... pues ¿qué instancia decide sobre si existe y en qué sentido un problema del conocimiento diverso del fenómeno mismo del conocimiento y del modo de ser del conocedor?» (*SZ* 61). *El modo de ser del sujeto conocedor y la descripción e interpretación del fenómeno del conocimiento mismo son los dos temas de partida del pensamiento gnoseológico de Heidegger.*

1. Las estructuras de la existencia

El sujeto del conocimiento es el hombre, un ente en el mundo, entre los demás entes del mundo; un ser-localizado es el suyo. Como primero de los temas gnoseológicos de Heidegger se presenta el estudio del ente cuyo ser es ser-localizado, cuyo ser es *estar* (*Dasein*).[4]

La obra más célebre y completa del filósofo —*Sein und Zeit*— está dedicada a ese objeto. Su finalidad no es, empero, la de una investigación gnoseológica, sino la de una fundamentación general de la ontología mediante un análisis del ente primariamente ontológico, que es el hombre. No obstante, ocurre que en el ser de ese ente Heidegger no descubre nunca estructuras específicamente gnoseológicas. Esto hace que un estudio de la analítica heideggeriana del estar presidido por un interés gnoseológico no pueda prescindir en principio de ningún elemento del análisis heideggeriano. Podrá, eso sí, y deberá tener siempre ante la vista el interés que lo guía.

Existencia y existenciales

El ser del hombre no debe ser entendido como un conjunto de atributos definitorios de una especie, porque el primer rasgo del ser-localizado que es el ser del hombre consiste según Heidegger en escapar esencialmente a toda determinación categorial (*SZ* 44); por tanto, también a las determinaciones categoriales que pudieran conducir a su inclusión en un predicable como es la especie. El ser del

4. De acuerdo con la concepción heideggeriana, una tal cuestión no es antropológica. El estar, en efecto, no es el sujeto humano en su concreción óntica, sino el modo de ser, la estructura ontológica de esa onticidad. Por eso en *Kant und das Problem der Metaphysik* habla Heidegger del «estar *en* el hombre» (*KPM* 207).

hombre es fundamentalmente distinto y diverso de ese otro ser localizado que suele llamarse «cosa» y concebirse como meramente dado o meramente presente (*Vorhandenheit*). El ser de mera-presencia está determinado por conceptos categoriales centrados en torno al de substancia (*SZ* 96). El ser de la «cosa real» es comprendido como definitivamente dado desde que esa cosa existe y mientras existe, y esa inmutable presencia de su ser no es sino un aspecto del hecho de que ese ser es composición estática de seres igualmente inmutables y de una pieza, a saber, las componentes genéricas y diferenciales de su definición categorial. El tiempo resbala sobre la cosa, rayendo acaso de su faz elementos no esenciales. Si alguna vez los elementos modificados pertenecen a su constitución ontológica, la cosa habrá dejado de ser la cosa que era para transformarse en otra. El ser de mera-presencia es en rigor atemporal, inmutablemente genérico.

Muy otro es para Heidegger el ser del hombre: ninguna definición por géneros y diferencias puede apresarlo. Podrá definirse categorialmente el cuerpo del hombre, e incluso funciones de las llamadas «espirituales»; pero jamás se logrará llegar así a lo propio del ser-hombre. Y ello no sólo porque la concreción individual (*Jemeinigkeit*) tiene en el hombre un rango ontológico completamente diverso del que alcanza en la cosa, sino además porque, a diferencia del eterno presente actual que es el ser habitualmente atribuido a ésta, el hombre lleva esencialmente en sí, como constitutivo ontológico, la *posibilidad* (*SZ* 143-144).[5]

En ningún momento del tiempo externo o vulgar puede considerarse que el ser del hombre esté completamente presente y explícito. El ser del hombre, como muestran la historia y la descripción fenomenológica, es posibilidad abierta —abierta, pero no indiferente y neutra como la posibilidad lógica—, un *poder-ser*, un estar siempre más allá del ser que «tiene» en cada momento. El ser del hombre es transcendencia de sí mismo, rebasamiento esencial del límite que es para la «cosa real» la definición. Y porque el ser de la cosa está encuadrado y seguro en los límites definitorios, su ser —si se permite esta expresión— no es nunca problema. Otro es el caso del hombre: éste es siempre, lo quiera o no, artífice del ser que, por

5. Al aducir doctrinas fundamentales, documentables con numerosos lugares heideggerianos, se cita el considerado de mayor interés.

otra parte, se encuentra ya siempre siendo. Por ser un haz de posibilidad nunca completamente realizada —y, en cuanto realizada, no transformada simplemente en hecho inexistente, sino en existente pasado—, el hombre es un ente responsable de su propio ser, cargado con su ser en su facticidad (*Faktizität*), un ente al que le va el ser en la vida (*SZ* 42), en el ir siendo, un ente al que su propio ser es problema, nudo de posibilidades entre las que forzosamente tiene que elegir; forzosamente, porque incluso no realizando acto explícito alguno de elección ha escogido ya en todo momento su poder-ser, puesto que por el mero hecho de existir está ya realizando alguno. Con eso debe quedar claro que «elección» no quiere ser en este discurso un término ético —como ha llegado a serlo en el existencialismo francés— sino ontológico; el tener que elegir es un constitutivo del ser del hombre, previo a toda deliberación.

Esa elección, empero, ocurre siempre en el seno de una determinada facticidad y desde ella. El ente cuyo ser consiste en autorrebasarse se encuentra al mismo tiempo ya siempre siendo, ínsito en la facticidad (*SZ* 56). Por eso está siempre delimitado el campo de la posibilidad realizable, realmente «proyectada» por el hombre en cada caso. La proyección de ser —con esa limitación— es un constitutivo ontológico del hombre. Acaso huelgue aclarar que este término —«proyección» (*Entwurf*)— no debe ser entendido en el sentido de un planear consciente y deliberado: el término pretende significar la estructura ontológica que fundamenta la descrita necesidad óntica del hombre.

La tradición filosófica ha prestado ya atención a un radical verbal *sistere* cuya presencia se registra en voces como consistencia, insistencia, subsistencia, etc. Si —como por lo demás es habitual— se atribuye al radical «sistere» la más vaga significación de «ser» (significación precisada en los ejemplos dados por los prefijos *cum*, *in*, *sub*), entonces será posible decir que el autotranscendente ser del hombre es *existencia*. Ese es el significado básico del tecnicismo heideggeriano *Existenz* en *Sein und Zeit*. Con este valor se tecnificará desde ahora el término *existencia* y su abstracto *existencialidad* (*Existenzialität*) para designar ese ser-transcendente, propiamente describible e interpretable como poder-ser, que es el ser del hombre (*SZ* 42). Esta expresión —«ser del hombre»— debería desde ahora desaparecer de este estudio, como prácticamente desaparece del texto heideggeriano. El porqué de este hecho ha sido ya indicado: la

analítica heideggeriana de la existencia no pretende ser antropología, sino fenomenología, investigación que para Heidegger es ontología fundamental. El objeto propio de la analítica es el *modo de ser* desde ahora designado como existencia y que, como ha sido indicado, acepta también la denominación de «estar», no el hombre en su fundamentada determinación óntica.

Esta primera caracterización de la existencia como poder-ser ha sido lograda a través de una confrontación de la misma con el ser de las «cosas reales» del mundo. Pero el ser de la «cosa real», el ser de mera-presencia, no es el único ser intramundano. Los entes del mundo presentan primariamente un ser que Heidegger describe e interpreta como *instrumentalidad* (*Zuhandenheit*) o, más generalmente, como *cuasi-instrumentalidad*: los entes del mundo son «algo así como instrumento» (*SZ* 69). Los entes del mundo se nos presentan —aún más primariamente que como «cosas reales»— instrumental o cuasi-instrumentalmente referidos entre sí y a determinados fines. Ahora bien: con esta referencialidad al fin, la cuasi-instrumentalidad intramundana presenta a su vez la posibilidad como constitutivo ontológico.

Pero la existencia se diferencia también del ser del instrumento. Éste, en efecto, es ontológicamente referencialidad a *determinadas* posibilidades que lo rebasan siempre incluso ónticamente: el ser del martillo como tal, la instrumentalidad del martillo, es referencia a otros instrumentos y a un fin: clavar, por ejemplo, una escarpia en la pared; ese fin sobrepasa la posibilidad intrínseca del martillo (ésta es, por así decirlo, una posibilidad cerrada o definida), suponiendo otros entes como coinstrumentos, todos ellos proyectados sobre un mismo fin, sobre un ser posible que los transciende en complejo, y no sólo particularmente a cada uno.

La existencia, en cambio, el poder-ser, no presenta referencia teleológica alguna a nada que la transcienda. Por el contrario, ella es el fin transcendente de toda referencia entitativa; el martillear del martillo tiene entre sus posibilidades o aplicabilidades constitutivas el colgar, por ejemplo, un cuadro para adornar la habitación en que se desarrolla la existencia. En cambio, la referencialidad a un ser posible que es constitutiva de la existencialidad no refiere a ninguna posibilidad que no esté ya incluida en la existencia misma: el ser a que refiere sigue siendo el ser de la existencia. Es de observar que esta afirmación no equivale sin más a sentar la inmanencia del ser a

la existencia: prueba de ello es que también se hable del ser de la existencia. Pero ésta es poder-ser absoluto, sin fundamento *entitativo* ulterior; antes bien, ella es fundamento de toda otra posibilidad, de todo otro poder-ser entitativo, como por ejemplo y según se ha visto es fundamento de la instrumentalidad. Por lo demás, también el ser categorial de la «cosa real» está fundado en la existencia, como proyección que es sobre una determinada posibilidad de la misma, a saber, la de la «contemplación desinteresada».

Para el estudio del ser del sujeto del conocimiento una consecuencia brota ya clara de esos primeros principios heideggerianos: la analítica del filósofo no arrojará como resultado un catálogo de conceptos categoriales en orden de fundamentación lógico-extensional. Un ser que es autotranscendencia, existencia en el sentido ya tecnificado, no es describible por medio de «propiedades» categorialmente definidas, sino, por así decirlo, en sus *dinamismos constitutivos*. La constante autotranscendencia en que consiste ese ser sólo es susceptible de un estudio que se proponga hallar las líneas de fuerza de la esencial motilidad que es el transcenderse. Esas líneas de fuerza podrían ser connotadas por conceptos que serán el paralelo metodológico de las categorías y conceptos de orden categorial en la ontología del ente intramundano, instrumento o «cosa real». Heidegger da el nombre de «existenciales» (*Existenzialien*) a esos conceptos metodológicamente isomorfos de los conceptos categoriales. «Todos los conceptos que surgen de la analítica del estar se consiguen desde el punto de vista de la estructura existencial de éste. Y como se determinan por la existencialidad, llamamos a los caracteres ontológicos del estar *existenciales*» (*SZ* 44).

La investigación se precisa, pues, como una investigación encaminada a exponer los existenciales heideggerianos.

Ser-en-el-mundo y existenciales: el estar

La existencia —por tanto, todo existencial— es al mismo tiempo un ser-localizado. El proyectar de la existencia no es transcendencia desde una pura subjetividad en un ajeno vacío. Muy al contrario, transcender es estar ya en todo momento junto a los entes, «junto» a ellos en un sentido radical que es propio de la exis-

tencia. A ella le es posible estar junto a algo no visto ni percibido, junto al lejano objeto, por ejemplo, de un afecto fiel.

En definitiva, y sea cual sea la interpretación de relaciones como «junto a», «lejos de» y otras semejantes, la existencia no aparece jamás sin ellas: la descripción fenomenológica de la existencia muestra que ésta aporta siempre consigo un «lugar»; la constitución fundamental de la existencia es un ser-en-el-mundo (*in-der-Weltsein*) (*SZ* 53). Este dato fenomenológico viene significado por el tecnicismo *estar* (*Dasein*). Existencia y estar podrían ser sinónimos en un limitado contexto que atendiera sólo a la onticidad. En un contexto ontológico, en cambio, existencia significa el ser-transcendente del estar, y estar significa el ser-localizado de la existencia. Ambos constitutivos ontológicos se interpenetran, como ocurre con toda existencialidad, con todos los existenciales; sería falsa una concepción extensional y sumativa de sus relaciones, con otras palabras, la concepción que hiciera de ellos propiedad el uno del otro o propiedades ambos de un supuesto.

Consecuencia de esto es que todos los existenciales, todas las modalizaciones ontológicas de la existencia, tengan que ser vistos y entendidos *a priori* sobre la base de la constitución ontológica fundamental del ser-en-el-mundo (*SZ* 53).

El mundo es el horizonte del encuentro del estar con el ente. El estar es siempre entre los entes del mundo, junto a ellos o lejos de ellos. Ese cerca y ese lejos no deben ser interpretados según los puntos de vista tradicionales sobre el espacio, porque incluso cuando la proximidad y la lejanía del ser-en-el-mundo parecen coincidir con el cerca y el lejos de las concepciones habituales, sus dimensiones son muy otras: el cerca y el lejos existenciales no son copresencia indiferente medida desde coordenadas arbitrarias, sino distancias en un horizonte de ocupación o *procura* (*Besorgen*) de los entes, de interés por ellos, dedicación, o temor y huida. Un tal horizonte está surcado y articulado por direcciones y sentidos que son la contrapartida, la antítesis existencial de la neutralidad de las direcciones del espacio geométrico de las concepciones habituales (*SZ* 110-113).

En la concepción clásica y habitual del ser como mera-presencia, el ser en el mundo es pensado como inclusión del ente, agregado a otros, en el espacio geométrico. Para un ser de esa naturaleza, el mundo es algo extrínseco, e igualmente extrínsecas y adventicias las relaciones de contacto o de proximidad y lejanía. Un ser en el

mundo concebido de ese modo no incluye necesariamente la intramundaneidad en el ser del ente del que la afirma. Pero los datos fenomenológicos de que parte Heidegger le enseñan que el mundo es esencialmente inseparable de la existencia, es un momento existencial del constitutivo ontológico fundamental de la misma: el ser-en-el-mundo.

Por otra parte, sobre la base de la concepción habitual del ser-en-el-mundo éste sólo puede venir concebido como agregación de las cosas y espacios que se encuentran en él. Pero esta construcción es injustificable ontológicamente, porque el acervo fenomenológico exhibe muy claramente la situación inversa: el mundo está ya supuesto como tal en la captación y comprensión del ente intramundano (*SZ* 64; *WG* 22).

Es la noción de mundo la que aquí está en juego; y la importancia de esa cuestión es imposible de exagerar, ya incluso para la comprensión del ser del estar y para la comprensión de todo ser. Siendo el ser-en-el-mundo ontológicamente incluido en el ser del estar, aún más, siendo el ser-en-el-mundo la constitución esencial (*Grundverfassung*) del estar, la obtención de un *concepto natural* de mundo es condición indispensable para la comprensión del ser del estar. «Concepto natural» se contrapone aquí a «concepto artificial», construido sintéticamente por el investigador, en vez de descubierto en el acervo fenomenológico.

La concepción habitual del ser en el mundo del ente intramundano, concepción propia de la filosofía tradicional y clásica, no ha conseguido resolver, enseña Heidegger, el problema de encontrar un concepto natural de mundo; lo ha tomado sin crítica alguna de las construcciones conceptuales de las diversas civilizaciones y técnicas, pasando por alto el hecho decisivo de que todas esas imágenes cósmicas de las ciencias o de las civilizaciones sólo son ontológicamente posibles sobre la base de la mundalidad en sí, cuyas especificaciones pueden ser las mundalidades de los distintos mundos —la de la física, por ejemplo, o la de tal o cual pueblo «primitivo» (pues ni siquiera el concepto de mundo de los pueblos primitivos es una noción natural, aunque sin duda está menos alejada de ella que el de la ontología europea, tan constructiva y substancialista).

La mundalidad del mundo

En el ser cuasi-instrumental del ente con que se encuentra el estar se anuncia la mundaneidad del mundo que circunda a éste (*SZ* 73). El ser del instrumento no es un punto sólido agregable a otros, sino un haz de referencia, posibilidad, aplicabilidad, por el que el ente posee una significación y un ser.

Por eso no hay nunca ser del instrumento aislado, sino sólo dentro de un plexo de aplicabilidad (*Bewandtnisganzheit*), a partir del cual pueden ser explicitados los entes que él organiza. «Estrictamente hablando, nunca "hay" *un* instrumento. Al ser del instrumento pertenece siempre un todo instrumental, en el cual el instrumento puede ser el instrumento que es» (*SZ* 68). Heidegger ilustra esto con el célebre ejemplo de los instrumentos que llevan los automóviles para indicar que van a tomar una curva o a apartarse de la dirección seguida hasta el momento. El ser de esos indicadores es el ser-signo; pero ese ser, la signi-ficación, sólo puede investirles en un plexo de significatividad o aplicabilidad presupuesto por la del indicador y que a su vez presupone a ésta: ese plexo es la organización del ser de todos los demás instrumentos en relación más o menos inmediata con el indicador del automóvil, desde el automóvil mismo hasta el código de la circulación, la gasolina y la industria eléctrica: ese plexo es la articulación del *mundo* en que es el indicador.

Sólo en ese plexo pueden aparecer los entes intramundanos como tales, en su constitutiva cuasi-instrumentalidad. Pero las referencias que lo integran son además referencias al estar, a la existencia. Además de al automóvil y a otros automóviles, al código de circulación, a la gasolina y a la industria eléctrica, el indicador del coche alude a alguien capaz de comprender todas esas significaciones y aplicabilidades, todo el plexo de la significatividad. Éste, en definitiva, se constituye desde el polo de proyección de poder-ser que es la existencia del estar. Ella suministra el *para-qué-último* o polo (*Woraufhin des Entwurfs*) que determina fundamentalmente la significatividad del instrumento. A esa luz puede el instrumento manifestar su estructura ontológica de *con-qué* o medio (*Womit*), aplicable a los diversos *para-qué* o *a-qué* (*Wozu, Woran*) articulados por la finalidad última (*SZ* 84). La existencia, el estar, es referido a sí mismo como poder-ser cuando proyecta el plexo de significación, de aplicabilidad,

en cuyo seno sólo pueden los entes aparecerle, salirle al encuentro como tales entes. El lugar, *«el "en" de esa referencialidad del estar al polo de la proyección que hace posible el encuentro del estar con los entes en su ser-aplicables o ser-significativos, es el fenómeno del mundo. Y la mundalidad del mundo es la estructura ontológica del polo de proyección a que se refiere a sí mismo el estar»* (*SZ* 86).

Ser-en-el-mundo y ser-en-común

«De acuerdo con la interpretación que precede, ser-en-el-mundo significa el atemático absorberse del estar en las referencias constitutivas de la cuasi-instrumentalidad del plexo cuasi-instrumental» (SZ 76).

Ese absorberse es atemático. Quiere decirse: no es una consideración explícita de la cuasi-instrumentalidad, sino un activo estar entre los entes, «sabiendo», por así decirlo, la cuasi-instrumentalidad que los constituye ontológicamente, y «sabiéndola» desde el poder-ser sobre cuyo polo están proyectados: «sabiendo» el mundo desde su mundalidad, desde la estructura ontológica del proyectar existencial.

«Mundalidad» es, pues, un concepto ontológico, y significa la estructura de un momento constitutivo del ser-en-el-mundo; ese momento es el polo o plano de la proyección existencial. El ser-en-el-mundo, en definitiva, es una determinación ontológico-existencial del estar; por tanto, también, al ocuparnos del concepto natural de mundo no hemos abandonado en absoluto el campo temático de la analítica del estar. Desde el punto de vista ontológico, el mundo no es una determinación del ente esencialmente diverso del estar, sino un carácter del estar mismo (*SZ* 64).

El descubrimiento del ser-en-el-mundo, piensa el filósofo, es un resultado que aniquila definitivamente, por la fuerza del método fenomenológico, todo solipsismo. Y ello por dos razones: no sólo porque muestra al estar ya siempre como estar entre los entes, sino además porque lo exhibe constituido ontológicamente por un ser-en-común: el estar-con-los-otros (*SZ* 114).

En efecto, el mundo que es constitutivo ontológico del estar no es, por así decirlo, propiedad privada, sino común. El indicador de los automóviles con el que Heidegger ejemplifica la mundaneidad

del mundo no refiere sólo a una única existencia, sino a varias, y aun en diversas referencialidades: alude, por ejemplo, también al peatón. Por otra parte, todo el sistema ontológico del mundo, el plexo significativo de los entes, supone como portadores a todos los demás. Entre los entes del mundo se encuentran algunos que no son comprendidos ni comprensibles como cuasi-instrumentos intramundanos; pero esos entes son esencialmente aludidos por la cuasi-instrumentalidad intramundana: la presencia del otro es, pues, un dato tan originario fenomenológicamente como el estar entre los entes cuasi-instrumentales (*SZ* 117-118). Con eso está dicho que la existencia misma supone a los otros, que se encuentra al otro ya en el proyectar de la existencia, que la existencia como estar incluye ontológicamente la comunidad, el «con». Y «sobre la base de ese "con" del ser-en-el-mundo, el mundo es siempre un mundo que comparto con los demás. El mundo del estar es un *mundo-en-común*. El Ser-En es *ser-con* con otros. El ser intramundano de esos otros es en sí un *estar-con*» (*SZ* 118).

Los otros, pues, no se presentan a la existencia como sujetos ajenos y aislados, «meramente-presentes» como «cosas reales». La mera copresencia de «puntos psíquicos» es óntica y ontológicamente diversa del fenómeno del ser-en-el-mundo» (SZ 204). El estar-con está dado fenómeno-lógicamente como momento estructural del mundo; el estar-con, por tanto, se funda en la mundalidad del mundo, la cual es ya co-mundalidad; y la mundalidad es la estructura del polo o plano de proyección de la existencia misma y de su estar. «El ser-en-común es un constitutivo esencial del ser-en-el-mundo» (*SZ* 125).

Apertura («Erschlossenheit»)

La localización del estar no es una propiedad sobreañadida: estar es esencialmente estar-en. El «en» del estar, por otra parte, como sucede con las relaciones de cercanía y lejanía que se reflejan en el concepto natural de mundo, no es una localización geométrica. Nada de raro tiene que la estructura del «en» de la localización del estar sea análoga a la de las relaciones espaciales del mundo y del espacio naturales, pues éstas sólo pueden darse en una localización como la del estar, una localización que es iluminación, *apertura* de espacio natu-

ral: el estar es apertura de mundo (*SZ* 132-133). Apertura de mundo no quiere decir que la presencia de éste venga inferida indirectamente por el estar. Una tal inferencia no es real ni necesaria, puesto que —según se vio— el mundo está dado existencial y fenomenológicamente con el estar mismo (*SZ* 75). La apertura no es sino el fenómeno de que el estar no es cerrado «en sí mismo», ante todo porque el sí mismo del estar incluye ya el mundo. Ese no estar cerrado, *la apertura, es la localización misma del estar.* El estar «lleva en su más propio ser el carácter de la no-cerrazón» (*SZ* 132). La localización del estar es la «apertura esencial».

La apertura es un existencial de importancia suma, puesto que es la estructura ontológica de la localización de la existencia, y esa localización es a su vez como estar, como ser-en-el-mundo, la «estructura fundamental» de la existencia misma. No se trata, pues, sólo de afirmar que de hecho no haya nunca estar, existencia, sin apertura; lo afirmado es más, a saber, que ni siquiera hay, ontológicamente hablando, ser del estar sin apertura.

A propósito de ninguna estructura existencial insiste Heidegger tanto en la originariedad de estos conceptos como cuando habla de la apertura. Ello se debe a que la apertura es el momento ontológico más característico del ser-en-el-mundo, la conceptuación ontológica más clara y precisa de éste: «el estar es su apertura» (*SZ* 133).

La apertura es, por otra parte, la estructura ontológica del estar más inmediatamente fundamentadora del poder-ser de aquel que se llama conocimiento. La importancia de la concepción heideggeriana de la apertura es, por tanto, grande para toda la problemática gnoseológica del filósofo. Para recoger toda la riqueza de esa noción es necesario tener explícitamente en cuenta qué es lo abierto en la apertura.

Abierto es ante todo el estar. La no-cerrazón del estar es el primer rasgo ontológico-existencial de la apertura. Pero el estar es, según su constitución existencial, ser-en-el-mundo. Siendo el mundo un momento existencial de esa constitución, hay que decir que abierto en la apertura es también el mundo, y con él el ente intramundano, el cual sólo es hallable en un mundo ya previamente abierto.

Estar y mundo son lo abierto en la apertura. Pero la apertura del mundo no es «consecuencia» de la apertura del estar: una tal concepción ignoraría la cooriginariedad de las fundamentales es-

tructuras existenciales —pues mundo y estar no son sino tales estructuras. Más bien hay que pensar que la apertura del estar *es* la apertura del mundo, y ésta es aquélla: «El ser de la localización del estar es la apertura del ser-en-el-mundo» (*SZ* 160).

Por lo demás, «abierto no significa conocido como tal» (*SZ* 134). La apertura es sólo el ser de la localización del estar en el mundo, previo a toda tematización cognoscitiva de los entes intramundanos. La apertura no es conocimiento, pero es una *comprensión predispuesta* o afectada por el mundo circundante. *Disposición y comprensión*, ambas capaces de ser llevadas a *verbo* existencial, son los constitutivos ontológicos de la apertura (*SZ* 161). Todos esos existenciales están además sometidos a una posibilidad esencial de la existencia: su decadencia (*Verfallen*). El estar no es sólo afectado o dispuesto por su mundo, sino que, además, se encuentra siempre entre los entes intramundanos, absorbido en la procura de los mismos. Esta esencial, necesaria, decadencia es un elemento integrante de la cotidianeidad de la apertura (*SZ* 175).

Disposición, comprensión y verbo son, pues, los existenciales de la apertura, del ser-en-el-mundo: son los existenciales de más inmediato interés para la fundamentación del conocimiento.

La existencialidad del ser-en-el-mundo. Disposición

«Lo que indicamos ontológicamente con el rótulo «disposición» (*Befindlichkeit*)[6] es, en el plano óntico, lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo» (*SZ* 134). Pero la cotidianeidad de la experiencia óntica del estado de ánimo, del sentimiento, de los estados afectivos, pasa por alto la hondura del fenómeno existencial en que se funda toda onticidad de naturaleza afectiva. Es éste uno de los temas esencialmente ignorados por la tradición racionalista. Y también a las filosofías del sentimiento, desprovistas de perspectiva ontológica y que se limitan a identificar disposición e irracionalidad, ha escapado la importancia fundamental del fenómeno. Disposición es en efecto, como apertura, un «existencial fundamental» (*SZ* 139). La disposición es el modo más primario de la apertura del estar. No sólo

6. Heidegger mismo ha propuesto en 1956 la traducción de *Befindlichkeit* al francés por *disposition* (*DPh* 36).

estados de ánimo firmes y excepcionales, sino los mismos cambios y modificaciones del estado afectivo, incluso la frecuente, árida indiferencia afectiva, son apertura existencial. Precisamente en este último estado de ánimo citado, en esa oscura «falta» de disposición de ánimo positiva, se manifiesta el ser como carga, en fenómenos como el hastío o el tedio (*SZ* 134).

Cierto que tal apertura escapa a una teorización intelectualista: el estar, la existencia, no puede *conocer* esa apertura, no puede tener conciencia teórica de ella ni prueba racional de su apertura a la carga del ser en un fenómeno como la indiferencia afectiva o emocional. La razón de ello es que «las posibilidades de apertura del conocimiento son demasiado reducidas en comparación con la originaria apertura de los estados de ánimo, en los que el estar se encuentra puesto ante su ser como localización» (*SZ* 134). Es un hecho que en determinadas posibilidades existenciales el estar puede —y aun debe— dominar su afectividad con ayuda del saber y de la voluntad; esto significa que en esas posibilidades de la existencia voluntad y saber asumen una posición predominante. Pero —aparte de que dominar los afectos es cosa sólo posible en fuerza de un afecto— todo eso no obsta a la afirmación de que la disposición es ontológicamente «el modo de ser originario del estar en que éste es abierto previamente a toda voluntad y conocimiento» (*SZ* 136).

Lo abierto en la disposición es ante todo el compromiso del estar en su ser (*SZ* 134). Dispuesto es el estar, dispuesta es la existencia, por la asumción de su propio ser: en la disposición se abren para el estar el hecho bruto de su existencia, que él no ha causado, y la necesidad de asumirlo, de «llevarlo adelante», porque ese ser que él se encuentra ya siendo es, por esencia, un ser inconcluso: en la disposición se abre el estar a su derelicción (*Geworfenheit*). Como elemento de ella es también abierta la facticidad del estar, ese ser-ya-dado-inconcluso tan diverso de la mera-presencia fáctica de la llamada «cosa real».

La apertura de la derelicción y de la facticidad existenciales no podrían producirse por vía intelectiva pura. No son, aquéllas, objetos adecuados para ésta. Tanto más si se tiene en cuenta que la apertura del estar a su derelicción se constituye en un tropismo, por decirlo así, el cual es, por lo pronto y generalmente, de huida de la derelicción, de defensa, disimulo, «ignorancia» de ella (*SZ* 136).

La apertura del estar a su derelicción es al mismo tiempo aper-

tura de mundo, es —dada la cooriginariedad de los existenciales fundamentales— apertura de todo el ser-en-el-mundo (*SZ* 137). El estar es derelicto en el mundo. Derelicción es derelicción en el mundo. La disposición, apertura de la derelicción, es apertura de todo el horizonte de la misma. La disposición pre-dispone al estar, en el sentido de que le hace disponible, afectable por el ente, accesible a éste.

El ser del ente intramundano se manifiesta siempre a través de su falta, inutilización, resistencia o amenaza. El estar no llegaría jamás al ser del martillo si éste alguna vez no le faltara, o le fallara, o le resultara inasible, o amenazador. La suspensión de la «circumspección» (*Umsicht*) de la procura (*Besorgen*) que provoca un tal hecho es el primer momento genético del descubrimiento del ser del ente cuasi-instrumental intramundano. Pues bien: un mero contemplar teorético no conseguiría descubrir jamás un ser del tipo de «lo amenazador». Sólo sobre la base de una apertura afectiva, posibilitada ontológicamente por la disposición, puede quedar abierto el ser del ente intramundano y la mundaneidad del mundo (*SZ* 93, 137). Incluso la percepción sensible supone la disposición:

> sólo porque los «sentidos» pertenecen ontológicamente a un ente que posee el modo de ser del predispuesto ser-en-el-mundo, pueden ser «afectados» y «sensibles a», de modo que el agente de la afección se manifieste en ésta. Si el predispuesto ser-en-el-mundo no se hubiera ya orientado por medio de estados de ánimo hacia una posibilidad por parte del ente intramundano, jamás llegarían a producirse cosas como la afección, ni siquiera en presencia de la mayor presión y resistencia; aún más, «resistencia» misma sería algo esencialmente indescubierto (*SZ* 137).

Una caracterización ontológico-existencial de la disposición puede pues adscribirle tres caracteres esenciales:

En primer lugar, «la disposición abre el estar en su derelicción, ante todo y generalmente en el modo de la huida y la defensa» (*SZ* 136).

En segundo lugar, la «disposición es una forma existencial fundamental de la apertura, cooriginaria de mundo, ser-en-común y existencia, porque ésta misma es esencialmente ser-en-el-mundo» (*SZ* 137).

En tercer lugar, la disposición «constituye existencialmente la apertura del estar al mundo», porque es razón de la accesibilidad del estar al ente intramundano (*SZ* 137-138).

Comprensión, proyecto, transparencia

Cooriginariamente con la disposición, la *comprensión* existencial (*Verstehen*) constituye el ser de la localización del estar, la apertura (*SZ* 142). La disposición es siempre comprensiva, y toda comprensión está dispuesta, afectada: en cada uno de esos existenciales debe tenerse en cuenta el momento constitutivo del otro, absteniéndose de toda cosificación que aislara una de otra esas estructuras ontológicas (*SZ* 143).

La comprensión es un existencial presente en la más somera descripción de la existencia, y de hecho ha sido ya aludido en las pocas líneas dedicadas más arriba a introducir ese concepto. Un ser, en efecto, que es proyección de posibilidades, de forma que unas de ellas son asumidas en cada momento y otras no, la existencia en una palabra, incluye necesariamente algo así como la comprensión de aquellas posibilidades. Esta inferencia hermenéutica fenomenológica viene convalidada ya por la mera descripción de la existencia —hablando desde el supuesto no-heideggeriano de que se quisiera distinguir realmente entre descripción e interpretación en el seno de la investigación fenomenológica—, la cual arroja sin duda entre sus resultados algo de la naturaleza de la comprensión. No se trata de afirmar desde el principio la presencia de una comprensión de tipo intelectual o psicológico (*SZ* 145). Sin negar que una comprensión de esta naturaleza se encuentre en el acervo fenomenológico, interesa a Heidegger sentar ante todo la presencia de ese existencial en su básica naturaleza. En cualesquiera comportamientos —económicos, por ejemplo, e inmediatamente vitales— la existencia desarrolla, por así decirlo, criterios que no por inexpresos e implícitos son menos afirmables por el fenomenólogo. En el servirse de utensilios, en el aprovechar, en el tender hacia algo, en el rehuir algo, en mil formas semejantes de comportamiento en el mundo y de procura del ente intramundano, hay *algo así como* una comprensión pre-predicativa y pre-ontológica del ser de los entes buscados, rehuidos, utilizados, aprovechados —objeto, en definitiva, de la procura. Las pa-

labras puestas en cursiva pueden inducir a pensar que el filósofo se complace en nociones vagas. A esta observación Heidegger respondería seguramente que lo que ocurre es que el pensamiento y el lenguaje usuales, dominados por una tradición y unos lugares comunes racionalistas e intelectualistas, carecen de conceptos y palabras para concebir y nombrar «modos de ser siendo», como son en concreto los existenciales en general y la comprensión en particular.

La comprensión del ente intramundano supone la comprensión del mundo. No sólo tal o cual ente, ni sólo la propia entidad, sino el mismo y total ser-en-el-mundo es lo abierto en la comprensión (*SZ* 143). La comprensión constituye, cooriginariamente con la disposición, el ser de la localización del estar (*SZ* 142). Comprendida es esa localización del estar, y en ella el mundo. En la comprensión es abierto el mundo desde el para-qué-último (*Worumwillen*) del plexo de aplicabilidad de la significatividad. Con aquel para-qué-último viene precisamente dada la comprensión de la significatividad del plexo del ente intramundano, la significación del mundo. Pero el para-qué-último de la significatividad, el último foco de referencia intramundana, es el polo o plano de proyección del poder-ser del estar, de la existencia. De aquí la íntima conexión de comprensión y poder-ser, reflejada incluso en algunas lenguas, como el alemán, en las que comprensión y poder-ser (en el sentido de «ser capaz de») se hallan ligados por giros usuales. Aquello de que el estar se hace capaz en la proyección no es praxis ni acción alguna concreta, sino el ser mismo en tanto que existencia. En la comprensión yace existencialmente el modo de ser del estar como poder-ser (*SZ* 145), como existencia. Por la comprensión es el estar «más» de lo que es realmente en cada caso —si bien esta expresión es metafórica, pues en la facticidad existencial está ya incluida la posibilidad como elemento del ser del estar, por lo que éste es ya siempre, desde el punto de vista fáctico-existencial, su posibilidad. En todo caso, la comprensión es el existencial que funda para el estar la constitución que autoriza a éste a decirse a sí mismo, repitiendo la palabra pindárica y goetheana, «llega a ser el que eres».

Heidegger aprovecha este punto de la exposición de la comprensión —el punto, esto es, en que manifiesta la íntima unidad de comprensión y poder-ser en el estar— para precisar el concepto de posibilidad existencial. El poder-ser existencial, el poder-ser del estar, no es ni la mera posibilidad lógica ni la contingencia física. El estar

no es una cosa a la que como propiedad se le añada una posibilidad, una capacidad: el estar *es* su poder-ser. El ser-posible existencial difiere radicalmente de la contingencia categorial: la posibilidad del estar no es algo que pueda «ocurrirle» o no, no es la categorial ausencia de necesidad y falta de actualización. La posibilidad existencial *es* necesariamente el ser del estar, su más originaria e irreductible caracterización positiva (*SZ* 144).

Tampoco se identifica el poder-ser existencial con la «indiferencia de la arbitrariedad (*libertas indifferentiae*)» ni con la indeterminación de la posibilidad lógica, porque, como esencialmente afectado o dispuesto, el estar se ha precipitado ya en cada caso en determinadas posibilidades y precisamente en tanto que poder-ser ha dejado pasar otras sin asumirlas: el estar es ser-posible comprometido en sí mismo, responsable de sí mismo, *«posibilidad intrínsecamente derelicta»* (*SZ* 144).

Todas estas precisiones parecen necesarias al filósofo antes de sentar su definición explícita de la comprensión, su plena tecnificación del término: *«Comprensión es el ser existencial del propio poder-ser del estar mismo, y tal que en sí mismo ese ser abre el dónde del ser que es ser con él»* (*SZ* 144).

El que la comprensión penetre en su apertura siempre en el seno de posibilidades la constituye como *proyecto* o *proyección* (*Entwurf*) (*SZ* 145). Así se precisa el carácter de proyección que se presenta en la primera descripción de la existencia. Comprensión es proyección porque, como esencial poder-ser, es siempre comprensión en función de posibilidad, comprensión hacia el para-qué-último. También aquí hay que precaverse contra una lectura psicologista del término. El proyecto existencial no es un «plan» premeditado de la comprensión concreta. Al contrario, el estar, comprendiéndose y existiendo, se encuentra ya siempre proyectando hacia posibilidad determinada. Aún más: el proyecto o proyección no aprehende temáticamente la posibilidad sobre la que proyecta el ente abierto en la comprensión, incluyendo el suyo: «Una tal tematización arrebata a lo proyectado precisamente su carácter de posibilidad, lo rebaja a la condición de dato consciente, mientras que el proyecto, al proyectar, proyecta ante sí la posibilidad como posibilidad, y la hace *ser* en cuanto tal» (*SZ* 145). El proyecto como carácter de la existencial comprensión no es sino la necesaria referencialidad al poder-ser, que funda la comprensión

existencial. Por el proyecto, «la comprensión es el modo de ser del estar en el que éste es sus posibilidades en tanto que posibilidades» (*SZ* 145).

En tanto que proyección, la comprensión constituye el momento existencial que Heidegger llama *visión* (*Sicht*) (*SZ* 146). La visión se extiende a cuanto se extiende la comprensión. Visión es, pues, tanto la circum-specciόn (*Um-sicht*) de la procura (*Besorgen*) del ente intramundano, cuanto la consideración (*Rücksicht*) que posibilita el comportamiento de la existencia con las demás existencias (*Fürsorge*), y visión es la visión del ser en general «por el cual el estar es, en cada caso, como es» (*SZ* 146). En una palabra, la visión es elemento de toda la comprensión del ser-en-el-mundo, en todos los momentos constitutivos de éste: mundo, ser-en, y existencia.

«Llamamos *transparencia* (*Durchsichtigkeit*) la visión que primaria y plenamente se refiere a la existencia» (*SZ* 146). Aquí de nuevo exhorta el filósofo a alejar de la lectura el punto de vista temático de la onticidad: lo afirmado no es que tal o cual hombre, o todo hombre, disponga de una visión, de una comprensión expresa de su ser, sino que, ontológicamente hablando, la comprensión del propio ser es un constitutivo esencial de la comprensión, y por tanto de la existencia. Al pasar del plano óntico al ontológico deberá despojarse esa expresión —«comprensión del propio ser»— de las connotaciones de su acepción común, especialmente de la concepción del individuo como punto aislado y cerrado en sí; ya se ha visto que la mismidad del estar contiene el ser-en-el-mundo y el mundo mismo, precisamente por ser existencia, posibilidad, que sólo puede llegar a su ser contando con el mundo; consecuentemente, en la transparencia de la existencia no son menos vistos el mundo y los entes que la existencia misma. El existencial «comprensión del propio ser», transparencia, es la estructura ontológica que necesariamente tiene que estar en la base de todo comportamiento de la existencia con su propio ser y con el ser de los entes.

La comprensión del propio ser como transparencia es un momento de capital importancia del existencial comprensión. La transparencia es en efecto comprensión de la cifra y clave de toda comprensión, pues todo ser es comprendido desde el polo del proyecto, desde el ápice del poder-ser constitutivo de la existencia.

Lugar fenomenológico del ser

La investigación fenomenológica tropieza por vez primera con el ser «en acto», con el «ser siendo», por así decirlo, cuando aborda el estudio de la comprensión existencial. «En la proyección del estar sobre el para-qué y sobre la significatividad (mundo) yace la apertura del ser en general» (*SZ* 147). La proyección sobre posibilidades que constituye la comprensión tiene en su base necesariamente comprensión del ser —lo que no quiere decir conceptuación explícita y ontológica del ser. «En la comprensión el ser es comprendido, no ontológicamente conceptuado» (*SZ* 147). En definitiva, el que la investigación fenomenológica dé temáticamente con el «ser siendo» durante su estudio de la comprensión se debe a que un «ente de la naturaleza del esencial proyecto del ser-en-el-mundo tiene como constitutivo de su ser la comprensión del ser» (*SZ* 147). Todo esto puede ser examinado con más detalle:

El ser del martillo como tal —por profundizar el anterior ejemplo— se manifiesta en la aplicación de ese ente dentro de un plexo de aplicabilidad. La red de referencias que constituye ese plexo, o que se constituye *en* él, son los elementos del ser del martillo en cuanto tal. Estos datos vienen interpretados por la fenomenología heideggeriana del modo siguiente: en la aplicación del martillo aparece el ser del martillo contenido en su aplicabilidad; así «se da» ese ser, «tiene lugar» ese ser; pero esa aplicación es posibilitada, dirigida y, llegado el caso, aprehendida, por la comprensión existencial, en la comprensión de la aplicabilidad, en la proyección general de la posibilidad de esa aplicabilidad. En segundo término, la investigación fenomenológica sólo puede descubrir temáticamente ese ser en un análisis de la comprensión del ser del martillo, es decir, en general, en un análisis de la aplicación del ente investido con aquel ser. En la comprensión, pues, se da atemáticamente (pre-ontológicamente) y, llegado el caso, temáticamente (ontológicamente) el ser del ente.

Por otra parte, si aquellos rasgos ontológicos del ser del ente son los primeros en el orden del descubrimiento fenomenológico, no lo son en cambio en un orden de fundamentación. En éste, por el contrario, todos esos rasgos ontológicos del ser del ente vienen precedidos por la última razón de su instrumentalidad, a saber, el para-

qué-último de la misma. Y éste es un elemento del proyecto que es la primaria comprensión existencial: la transparencia. Con esto queda claro el papel central que corresponde en la analítica heideggeriana a la comprensión del propio ser o transparencia existencial.

En la comprensión, pues, se da el ser. Pero ¿se da en algún otro lugar? ¿Hay ser del martillo fuera de la revelación del mismo en el proyecto de la comprensión? Tesis fundamental del pensamiento de Heidegger es en *Sein und Zeit* la afirmación de que la comprensión del ser propia de la existencia es el único «lugar» del ser; fuera de la comprensión no hay ontologicidad en acto. El ser sólo es en la comprensión del mismo por la existencia. Es fenomenológicamente inhallable un ser del martillo o del árbol al margen de toda existencia, de toda comprensión, de todo proyecto. Sólo «hay» ser donde «hay» existencia.

El método fenomenológico de la analítica heideggeriana descubre, según el filósofo, que el ser no tiene otro lugar óntico que la comprensión —que el ser no *es*, para repetir sus palabras, sino en la comprensión existencial del mismo. A ésta, pues, puede llamarse lugar óntico del ser, y en términos fenomenológicos o metodológicos, lugar fenomenológico del mismo—. Esas afirmaciones significan que la existencia es un ser esencialmente ontológico en un modo eminente y peculiar, no ya sólo porque ella sea el ser del único ente que ha «producido» ontología, sino porque ella es el lugar óntico y fenomenológico del ser, el lugar donde el ser es y donde se le descubre.

Interpretación y expresión

La comprensión es proyección de posibilidad en el poder-ser constitutivo de la existencia. Ahora bien, la revelación del ser del ente, por implícita que sea, supone una conexión de nódulos referenciales, por así decirlo, que son el ser de cada ente. Esos nódulos pueden ser más o menos explicitados, y no sólo en la tematización teórica. Todo eso quiere decir Heidegger cuando enseña que el poder-ser de la comprensión incluye la posibilidad de elaborarse (*SZ* 148). La comprensión tiene la posibilidad de elaborarse estructurándose. Esta estructuración es una comprensiva apropiación de lo comprendido, es «interpretación» (*Auslegung*) existencial (*SZ* 148). Por la interpreta-

ción o apropiación, la cuasi-instrumentalidad por ejemplo es comprendida articuladamente, cada cuasi-instrumento es referido de modo explícito a su aplicabilidad o para-qué concreto (*Um-zu*). Con ello lo comprendido e interpretado asume explícitamente la estructura ontológica del algo *en tanto que* algo (*SZ* 148), aparece explícitamente como portador de ser. Lo comprendido manifiesta así su sentido (*Sinn*), su articulabilidad. Ésta, por lo demás, y con ella el sentido, lo son primariamente de la existencia, en cuya transparencia está previamente dada toda otra articulabilidad, todo otro sentido y toda aplicabilidad, con el para-qué-último o plano de proyección del proyecto.

Heidegger advierte que la interpretación como apropiación articulada de lo comprendido no debe concebirse psicológicamente, como «toma de conciencia» de lo comprendido, y ello —como se ha hecho notar a propósito de otros conceptos— porque con la interpretación se sigue en el terreno de la existencialidad, «previo» a la concreción óntica de la interpretación en un lenguaje hablado o escrito o en un verbo mental expreso. Interpretación como existencial no es sino elaboración estructuradora del ser proyectado en el comprender. La interpretación no se distingue de la comprensión sino modalmente; la interpretación sigue siendo comprensión —precisamente, comprensión en el modo de la elaboración (*SZ* 152). La relación de fundamentación que media entre el existencial comprensión y su modo de interpretación es estudiada por Heidegger en forma muy ilustrativa de las tendencias generales de su pensamiento: puesto que la interpretación es una elaboración de la articulabilidad preexistente en la comprensión, esta articulabilidad, es decir, lo elaborado en la interpretación, tiene que hallarse ya prefigurado en la comprensión mera. En efecto, la mera comprensión es acervo previo (*Vorhabe*), pre-visión (*Vorsicht*) y pre-cepción (*Vorgriff*) de la interpretación (*SZ* 150). En la proyección general sobre el poder-ser que es la comprensión están presentes ya las estructuras parciales y la estructura total que son apropiadas en la interpretación. Pero, a su vez, la interpretación se reinserta en la comprensión del plexo de aplicabilidad desde el que siempre es comprendido el ser cuasi-instrumental, por ejemplo, del ente intramundano (*SZ* 152).

En definitiva, con esa explicación Heidegger no hace sino aclarar la tesis de que la interpretación es un momento existencial de la comprensión; pues consecuencia de aquella relación de fundamentación y reinserción será la siguiente situación hermenéutica: toda

comprensión considerada por la investigación fenomenológica será ya al mismo tiempo interpretación, y ésta se dará ya en la descripción hermenéutica de la comprensión (por eso tampoco pudo evitarse en este estudio el suponer y «utilizar» ya antes de ahora la articulación interpretativa, aun «ocultándola» temáticamente).

La circularidad descrita es la estructura misma de la comprensión (*SZ* 153); el filósofo declara inoportuno todo temor a verse encerrado en un círculo vicioso: ese temor procede según él de un planteamiento categorial de los problemas según el patrón de la ontología de la «cosa», planteamiento que desconoce la naturaleza de la existencia, y no sólo del existencial comprensión. La circularidad es un constitutivo de la existencia, fundado en la naturaleza anticipativa o transcendente del poder-ser de aquella: transcender, anticiparse, es el primer semicírculo, por así decirlo, de la circularidad existencial. En el caso de la comprensión esa circularidad se manifiesta en el hecho de que toda interpretación es articulación de comprensión, la cual incluye ya interpretación. Por lo demás, estas expresiones en las que interviene el concepto espacial de círculo deben evitarse —enseña el filósofo— porque están inficionadas de la comprensión categorial propia de la ontología de la «cosa física» (*SZ* 153).

La interpretación es un momento esencial de la comprensión. Con la consideración de un modo derivativo de la comprensión —la expresión (*Aussage*)—, Heidegger conduce explícitamente el estudio del existencial comprensión hasta los límites temáticos de la verdad y el conocimiento.

Expresión es término al que Heidegger adscribe tres significaciones, proponiéndose cubrir con ellas el cuadro semántico comprendido en la filosofía clásica por voces como «proposición», «juicio», «oración» y la misma palabra «expresión» (*SZ* 154).

El primer significado es el de *apófansis*, *indicación* del ente comprendido e interpretado. El segundo es el de *predicación*. El tercero, el de *comunicación*. Predicación y comunicación se fundamentan en la apófansis. La expresión como apófansis es comprensión e interpretación del ente en la cuasi-instrumentalidad de su ser intramundano. En la expresión «el martillo es pesado» se enuncia apofánticamente *una* instrumentalidad, no algo referente a dos entidades (martillo, peso).

La expresión como predicación consiste ante todo en una limitación (fuera del lenguaje heideggeriano podría decirse «análisis»)

aisladora y divisora de lo ya descubierto y expresado apofánticamente —este es el sentido de la «posición de sujeto» y de la definición del predicado— para manifestarlo otra vez reconstituido mediante la determinación predicativa, en toda su plenitud.[7] Así «los miembros de la articulación predicativa, sujeto-predicado, nacen dentro de la apófansis (*SZ* 155), por restricción de lo expresado en ella: de este modo es la apófansis fundamento de la predicación.

La expresión como comunicación, por último, es comunicación de lo indicado (apófansis) determinativamente (predicación), y está por tanto fundamentada en las otras dos formas de expresión (*SZ* 155).

Recogiendo las tres significaciones analizadas, Heidegger define así el fenómeno existencial considerado: «*expresión es indicación determinativa y comunicativa*» (*SZ* 156).

Que la expresión es un modo de la interpretación es cosa que se manifiesta en el hecho de darse en ella las estructuras esenciales de la interpretación: ocurre, en efecto, que la expresión, como la interpretación, tiene como fundamentos existenciales un acervo previo, una pre-visión y una pre-cepción comprensivas. La expresión como apófansis es forzosamente indicación de algo ya «presente», es decir, ya comprendido (acervo previo); en la determinación predicativa está ya presente un determinado punto de vista (pre-visión) que orienta el comportamiento aislador o determinante, el análisis y la síntesis de la predicación; por último, la comunicación de lo indicado y determinado sólo es posible en el seno de una conceptuabilidad común dada (pre-cepción) (*SZ* 157).

Pero el modo de la interpretación que es la expresión ha sido calificado por el filósofo de «modo derivativo». Heidegger justifica esa concepción exponiendo la modificación derivativa de la estructura de la interpretación que tiene lugar en la expresión.

La elaboración en que consiste la interpretación redunda, como se vio, en la apropiación de algo *en tanto que* algo, de algo *como* algo; la interpretación tiene la estructura del «como», del «en tanto que», del *qua*, del ᾗ de la filosofía ática. Ese «*como*» *hermenéutico existencial de* la interpretación no es el «como» categorial y logicis-

7. Como expresivo de este proceso de análisis y síntesis concebido como esencia de la predicación, interpreta Heidegger las palabras aristotélicas según las cuales todo λόγος es σύνθεσις y διαίρεσις (*SZ* 159).

ta de la ontología substancialista. No es un «como» que refiera a estructuras indiferentes de cosas desligadas de toda referencialidad existencial; el «como» existencial es proyección sobre el poder-ser de la existencia, ante todo y generalmente revelador de instrumentalidad como tal.

El «como» de la expresión, el *«como» apofántico*, fundamentado en aquellas raíces existenciales, cambia empero en su constitución como determinativo (predicativo) y comunicativo el polo o plano de proyección del proyecto (*Woraufhin des Entwurfs*); se cambia así el para-qué y el con-qué de la aplicabilidad en un «acerca de» indiferente. La expresión conlleva una transformación del acervo previo comprensivo; éste deja de ser el plexo de aplicabilidad de la instrumentalidad y pasa a ser la mera-presencia neutra de la «cosa». En el mismo sentido se modifican pre-visión y pre-cepción, hasta asumir la nueva estructura derivativa de la interpretación que es la expresión (*SZ* 158).

Verbo y lenguaje

Al considerar la estructura de la interpretación mostró el filósofo que la comprensión está articulada ya antes de la interpretación. Heidegger llama *verbo* (*Rede*) esa articulación de la comprensión. El verbo existencial es, por tanto, previo a la interpretación y a la expresión. «El verbo es cooriginario con la disposición y la comprensión» (*SZ* 161). Estos dos existenciales son uno y otro verbalizados. El verbo aparece en el análisis principalmente como verbo de la comprensión; pero esto no significa que sólo la comprensión sea verbal. Ya lo anteriormente dicho por el filósofo a propósito de las relaciones recíprocas que median entre los existenciales —y más particularmente lo dicho acerca de la relación entre disposición y comprensión— tiene por fuerza que alejar de esa concepción. Pero además, precisamente la disposición es integrante capital de un verbo muy señalado: el «verbo poético», cuyo fin propio es la apertura de la existencia (*SZ* 162).

El verbo existencial es, pues, verbo de la comprensión afectada o pre-dispuesta: es uno de los elementos que cooriginariamente son la apertura del estar. En él es articulada primariamente la apertura

dispuesta y comprensiva, «anteriormente» a la apropiación de esa articulabilidad por la interpretación.

Lo articulado en el verbo existencial es el plexo significativo (*Bedeutungsganze*) de la comprensión, es decir, el sentido que elabora y se apropia la interpretación (*SZ* 161). El plexo significativo es divisible en significaciones. Esas significaciones vienen explicitadas en la interpretación, la cual las halla ya en la comprensión porque ésta es verbo. Ahora bien: puesto que la apertura se constituye primariamente por un ser-en-el-mundo, el verbo existencial debe poseer su mundaneidad, su ser-en-el-mundo: la mundaneidad del verbo existencial es la palabra, el lenguaje (*Sprache*) (*SZ* 161). Por el ser-en-el-mundo del verbo existencial las significaciones en que él articula el plexo significativo de la comprensión pueden venir revestidas de palabras. «El verbo es existencialmente lenguaje porque el ente cuya apertura él articula significativamente tiene el modo de ser del derelicto ser-en-el-mundo» (*SZ* 161).

La mundaneidad del verbo como lenguaje es el elemento constitutivo de la apertura del estar a los demás entes que *están con él* en el mundo, es el modo fundamental de la apertura del ser-en-común. «Verbo es la "significativa" articulación de la comprensión del ser-en-el-mundo, al cual pertenece el ser-con, y el cual se encuentra en cada caso en un modo determinado del ser-en-común en la procura» (*SZ* 161).

El modo mundano del verbo, es decir, el lenguaje en tanto que existencial, no coincide con el lenguaje en sentido gramatical. El lenguaje existencial es la mundaneidad de la articulación de la comprensión; por tanto, está incluida en él toda posibilidad de esa articulación —por ejemplo y señaladamente el oír y el callar (*SZ* 161). Tras esta caracterización final del verbo y del lenguaje en tanto que existenciales, Heidegger analiza la estructura misma del verbo, señalando como «momentos constitutivos» del mismo el argumento o *sobre-qué* (*das Worüber, das Beredete*), lo *dicho* como tal (*das Geredete*), la *comunicación* (*die Mitteilung*) y la *manifestación* (*die Bekundung*) (*SZ* 161-162).

Basta recordar que la apófansis es un fenómeno derivativo de la interpretación y que ésta no es sino la explicitación y apropiación de la articulabilidad de la comprensión —es decir, del verbo— para evitar el error de concebir esos momentos constitutivos del verbo según el modelo apofántico. Un argumento, un sobre-qué tiene todo verbo, por ejemplo, el verbo de un deseo o de una orden, y no sólo

el de la apófansis (*SZ* 162). Del mismo modo es la comunicación del verbo existencial algo diverso de una notificación de «contenidos internos» para su recepción por otros: lo «interno» del estar, su mismidad (*Selbstheit*) incluye ya un ser-en-común, un ser-comunicado; el verbo —y su plena apropiación en la interpretación— no aporta nada nuevo, si no es la explicitabilidad de aquel ser-comunicado del ser-en-común.

Por lo que hace a la comunicación, se realiza en lo dicho como tal (*SZ* 162).

Por último, el verbo tiene siempre, en tanto que verbo «sobre», el carácter de un expresarse del estar, el carácter de una manifestación del estar. «En el verbo se expresa el estar, no porque parta de un estado de encapsulamiento, como mera «interioridad» frente a una exterioridad, sino porque, en tanto que ser-en-el-mundo, está siempre, en la comprensión, ya «afuera» (*SZ* 162).

La siguiente definición cifra todos los elementos del análisis heideggeriano de este existencial de la apertura: «El verbo es la significativa articulación de la comprensión afectada (=dispuesta) del ser-en-el-mundo» (*SZ* 162).

Las posibilidades fundamentales de la existencia. Poder-ser y modalidad

Posibilidad y comprensión de la posibilidad constituyen el sentido *formal* de la constitución existencial del estar (*SZ* 43). Pero la plena descripción (la descripción no meramente formal) de las estructuras ontológico-existenciales del estar, la descripción que es característica de la fenomenología heideggeriana, tiene forzosamente que incluir entre sus elementos la posibilidad concreta que las constituye materialmente en cada caso. La fenomenología heideggeriana no quiere realizar descripciones que se aparten de la plenitud de lo dado para elaborar nociones que sean «nadas» en la realidad (*SZ* 43): el método fenomenológico del filósofo se propone siempre describir directamente el fenómeno. Si en la descripción anterior de las estructuras del estar no han aparecido expresa y temáticamente las dos posibilidades básicas de la existencia, ello no se debe a que Heidegger se haya limitado a una exposición puramente formal; por el contrario, la descripción ha estado siempre

llena de la concreta posibilidad o modo más sólito y primario en el estar, a saber, el modo del «cotidiano término medio» (*alltägliche Durchschnittlichkeit*) (*SZ* 43).

Las citadas posibilidades o modalidades fundamentales de la existencia son la *propiedad* (*Eigentlichkeit*) y la *impropiedad* (*Uneigentlichkeit*). Para un ente que es formal y esencialmente posibilidad, un modo de ser no es una propiedad sobreañadida, pues un tal ente no está determinado por una esencia fija a la que tal propiedad pudiera sobreañadirse. El rango esencial que la posibilidad modal tiene para el estar es también puesto de manifiesto por el filósofo exponiendo la facticidad e individualidad como constitutivos esenciales de aquel ente. Sólo en el estar, cuyo ser es existencialidad y no εἶδος general y fijo, puede la individualidad cobrar rango esencial y con ella, naturalmente, todas sus determinaciones, todos sus modos. Así se manifiesta la individualidad como fundamento de la esencialidad de los modos del estar.

La modalización fundamental por la propiedad y la impropiedad pertenece pues esencialmente al ser del estar. «Precisamente porque el estar es siempre y esencialmente su posibilidad, puede este ente "escogerse" a sí mismo en su ser, y ganarse, o puede también perderse, o no ganarse nunca, o sólo "en apariencia". Pero no podría haberse perdido ni podría no haberse ganado todavía si no fuera porque por esencia el estar es posible ser *propio*, es decir, ser de su propiedad» (*SZ* 42). Con este apoyo analítico introduce Heidegger y fija terminológicamente «los dos modos de ser de la *propiedad* y de la *impropiedad*», advirtiendo que «estas expresiones han sido escogidas en estricto sentido literal» (*SZ* 42).

Cum grano salis debe leerse la afirmación de que las expresiones «propiedad» e «impropiedad» son tomadas en sentido literal. Sólo el encapsulamiento consciente o inconscientemente subjetivista e incluso —en muy amplio sentido— idealista de la filosofía académica puede hacer olvidar a Heidegger que «en sentido estrictamente literal» esas expresiones le llevarían a una temática jurídico-sociológica. Pero Heidegger se está moviendo en el terreno que la filosofía clásica y tradicional llamaría de la conciencia, como prueba el hecho de que la raíz de esas modalidades fundamentales de la existencia, del poder-ser, se encuentre en el ápice del poder-ser mismo, en aquel constitutivo «por el cual la existencia es su poder-ser», es decir, en la comprensión.

> Como poder-ser, la comprensión misma tiene posibilidades prefiguradas por el ámbito de lo esencialmente abierto en ella. La comprensión *puede* descansar primariamente en la apertura del mundo, es decir, el estar puede comprenderse a sí mismo por lo pronto y por lo común partiendo de su mundo. O, por el contrario, la comprensión se lanza primariamente al para-qué último, es decir, el estar existe en tanto que sí mismo. La comprensión es propia, surge de la propia mismidad como tal, o es impropia (*SZ* 146).

No es casual que la plena y concreta descripción de la propiedad y la impropiedad de la existencia tenga lugar en el contexto de la comprensión, pues la comprensión como proyecto es precisamente el existencial por el cual y en el cual el estar es su poder-ser; en definitiva —y para usar por una vez terminología no heideggeriana— la comprensión es el constitutivo formal del poder-ser como tal, de la existencialidad.

El modo existencial de la impropiedad

La cooriginariedad de existencia y estar, de poder-ser y ser-en-el-mundo, se manifiesta en la afectabilidad o disposición de la comprensión. Lo que la comprensión es para la existencialidad es la disposición para el ser-en-el-mundo: su constitutivo formal, la estructura según la cual el estar es ser-en-el-mundo. La cooriginariedad de existencia y estar determina que la comprensión sea siempre comprensión pre-dispuesta, abierta así a la *derelicción* (*Geworfenheit*) del estar. La derelicción, el hecho de que la existencia sea necesariamente en el mundo, es el fundamento primero de la impropiedad: «y sólo porque, comprendiendo, el estar es su lugar, *puede* el estar descarriarse y desconocerse, y en tanto que la comprensión es pre-dispuesta, y como tal entregada existencialmente a la derelicción, el estar se ha descarriado ya y desconocido en cada caso» (*SZ* 144).

La derelicción del estar, la identificación del estar con su lugar, con su apertura, se manifiesta en el «cotidiano término medio» existencial por numerosos fenómenos cuyo interesante análisis por Heidegger constituye seguramente uno de los motivos más divulgados de *Sein und Zeit*. Tres de esos fenómenos —cháchara (*Gerede*), curiosidad (*Neugier*) y ambigüedad (*Zweideutigkeit*)— caracterizan la

forma en que el estar es cotidianamente apertura del ser-en-el-mundo (*SZ* 175). En esos rasgos y en su conexión ontológica se descubre un fundamento importante de la impropiedad: la *decadencia* (*Verfallen*) del estar (*SZ* 175).

El término «decadencia» pretende no expresar valoración negativa alguna. Significa simplemente que el estar es, por lo pronto y generalmente, *junto* al «mundo» en el modo de la procura del ente. La decadencia es el fundamento de la posibilidad del descarrío. Esa posibilidad no es un incidente, que pueda o no ocurrir al estar, sino un acontecimiento esencial, anclado en la estructura indiferenciada del estar, ontológicamente «previa» a toda modalización. «Esta estructura ontológico-existencial (*scil.*, la de la decadencia), sería también erróneamente comprendida si se le adjudicara la naturaleza de una mala y lamentable propiedad óntica que acaso pudiera superarse en estadios más adelantados de la cultura humana» (*SZ* 176).

Por necesidades, pues, dimanantes de su esencial ser-en-el-mundo, el estar *es* «junto al» ente intramundano, junto al «mundo»; es decir, comprende su ser y el ser partiendo del ser del ente intramundano. Éste, en efecto, con su onticidad cerrada, constituye para el estar una tentación (*Versuchung*) hermenéutica: le tienta a huir de la comprensión de su propio ser, de su ser que es abierta proyección, abierto poder-ser, existencia. Sucumbiendo a la tentación de interpretar su ser según el ser del ente intramundano, la existencia decaída experimenta una tranquilización (*Beruhigung*) —y sufre al mismo tiempo inevitablemente una alienación (*Entfremdung*) de su propio ser en el ser del ente intramundano y, en el grado extremo de alienación tranquilizadora, en el ser plena y tranquilamente fijo del ente meramente-presente, del ser de la «cosa real» (*SZ* 134).

Esa tranquilización, empero, es externa agitación de una cosa a otra. Aquellos rasgos de la existencia decaída constituyen la agitación (*Bewegtheit*) o caída (*Absturz*) del estar (*SZ* 178).

La caída no es «caída» desde el estar a algún otro ser distinto del suyo. En la caída el estar se precipita desde sí mismo en sí, porque también la impropiedad en que se precipita es un modo de su ser, una posibilidad fundamental del poder-ser que es la existencia. «La impropiedad del estar no significa algo así como «menos» ser o un grado ontológico más bajo. La impropiedad, por el contrario, puede determinar el estar en toda su concreción ...» (*SZ* 42). Si la impropiedad existencial está constituida fundamentalmente por la

comprensión del propio ser según el ser del ente intramundano, esto no significa que en ella el estar quede desligado de su mismidad y «sólo» comprenda el mundo. El mundo, como se vio, pertenece esencialmente a la mismidad del estar en tanto que éste es ser-en-el-mundo (*SZ* 146). Por tanto, la impropiedad existencial comportará también una comprensión del mundo que ignore o esconda la constitutiva referencialidad de éste al polo de la proyección, al para-qué-último de la existencia.

La impropiedad es siempre el horizonte de partida de la existencia. Ello se debe a que el estar, como ser-en-el-mundo, está por lo pronto sometido al dominio del impersonal sujeto del ser-en-común. Este sujeto impersonal —que no es ninguna existencia determinada, sino el titular de la «cotidiana pública interpretación» (*alltägliche öffentliche Ausgelegtheit*) de la existencia en el ser-en-común— es quien realmente actúa la tranquilización y la enajenación de la existencia, facilitando así a ésta la huida ante el propio y peligroso ser, la huida tranquilizadora hacia los sólitos y seguros entes intramundanos. Por esta confiada y alienada huida queda modalizada ante todo la mismidad del estar: «la mismidad del estar cotidiano es la mismidad del todo-el-mundo» (*Man*) (*SZ* 129), modificación de la mismidad propia (*SZ* 317-318) y producto de la «pública interpretación» del ser del estar. Pero en razón de que el ser del estar es ser-en-el-mundo, no se trata de que esa modificación de la mismidad del estar por la impropiedad deje intacto su mundo. Cada modificación o modalización del ser del estar es al mismo tiempo modalización del ser-en-el-mundo y del mismo mundo:

> no ocurre nunca que con la (pública) interpretación un estar permanezca intacto y libre de tentación ante la tierra virgen de un «mundo» en sí, dispuesto sólo a mirar lo que le salga al encuentro. El poder de la pública interpretación tiene ya siempre decididas las posibilidades de la disposición del estar, es decir, la forma básica en que el estar es afectable por el mundo (*SZ* 169-170).

Del dominio de la pública interpretación del ser, del dominio del indeterminado todo-el-mundo del ser-en-común, derivan las manifestaciones principales de la existencia impropia, como por ejemplo, los modos públicos del ser-en-común, la profunda distan-

cia entre todo el mundo (*Abständigkeit*), el término medio existencial, el allanamiento igualatorio de todos los relieves y todas las verdades (*Einebnung*), el hecho de que la existencia se aligere de la carga de su inseguro ser (*Seinsentlastung*). Dominado por el impersonal sujeto público, el estar, sin encontrarse a sí mismo, lleva una existencia dependiente (*SZ* 128), heterónoma: este es en definitiva el sentido principal de la impropiedad existencial, la dependencia de la existencia, fundada en «la tendencia a comprender el propio ser según el ente ante el cual el estar se comporta constantemente y por lo pronto, a saber, el «mundo» (*SZ* 15).

Pero no se puede pasar por alto que esa sumisión, esa falta de independencia en la apertura al ente intramundano, viene sobre todo actuada por un momento capital del ser-en-el-mundo, a saber: por el ser-en-común, con su indiferenciado, impersonal y omnipotente sujeto, el cualquiera, el todo-el-mundo.

El modo existencial de la propiedad

Una caracterización de la existencia propia por mera contraposición al modo existencial de la impropiedad nos presentará aquélla como comprensión del poder-ser del estar como lo que es, es decir, como existencia, y no según el modelo del ente intramundano. Pero dado que la comprensión no es una contemplación intelectual, sino la interpretación del ser implícita en el comportamiento (*Verhalten*), esa formulación se puede precisar de modo notablemente más lleno: la propiedad de la existencia consiste en existir como la existencia que el estar es (*SZ* 263).

Una tal caracterización no pasa empero de ser formal. Mas puede ir adquiriendo concreción mediante el examen que el filósofo realiza del contenido propio de la existencialidad, siguiendo el hilo conductor del constitutivo esencial de la misma, es decir, la comprensión como proyección.

Existir, en efecto, es anticiparse en el proyecto. Existencia es anticipación (*SZ* 193). Esa anticipación es la condición de la *libertad* y por tanto de la «elección» de la propiedad o la impropiedad por el estar.

La estructura ontológico-existencial de la anticipación es precisamente el proyecto, y la «elección» necesaria que el estar hace de su existencia propia o impropia coincide esencialmente con el fe-

nómeno de que en el proyecto el estar puede proyectarse sobre su poder-ser más propio o bien sobre el ser del ente intramundano.

La posibilidad de la proyección sobre el más propio poder-ser se manifiesta en la «voluntad de tener conciencia» (*SZ* 234); «ahora bien: esa posibilidad existentiva (óntica) tiende en su sentido ontológico a la determinación existentiva por el ser respecto-de-la-muerte» (*SZ* 234).

Ocurre, en efecto, que la indeterminación del poder-ser del estar que es la existencia tiene una clara limitación totalizadora: la existencia es constitutivamente finita, es «ser-respecto-de-la-muerte» (*Sein-zum-Tode*). La comprensión de este fenómeno, es decir, su «captación existentiva» u óntica (*SZ* 203), es la fuente originaria de la existencia propia, de su independencia respecto del habitual y tranquilizador ser del instrumento y respecto del impersonal sujeto del ser-en-común, con su enajenadora distracción. El modo de la propiedad, por razón de su determinación por el ser-respecto-de-la-muerte, contiene la originaria independencia y la totalidad del poder-ser del estar (*SZ* 323).

Con la comprensión propia se constituye la apertura propia. Todo el modo de la propiedad se constituye —como se ha indicado— a partir del fenómeno de la «voluntad de tener conciencia». En esta voluntad la comprensión comprende la existencia como originaria y propia culpa (*Schuld*) o deuda que llama desde la conciencia; comprendiéndola, la comprensión proyecta sobre esa culpa el ser del estar. Esa culpa originaria es la finitud de la existencia en su totalidad, es el ser-respecto-de-la-muerte. Tal es la comprensión, tal el proyecto de la apertura propia (*SZ* 296).

Como toda comprensión, también ésta está dispuesta, afectada. La disposición de la comprensión propia es la angustia (*Angst*), cuya descripción es probablemente el aspecto más divulgado de las primeras obras de Heidegger. Como afección de la apertura propia y de la comprensión propia, la angustia consiste en la destrucción de todas las tranquilizadoras construcciones de la pública interpretación. La angustia destruye la interpretación pública del ser (*WM* 29, 30, 31), la sólida ontologicidad del ente, y coloca así frente a la Nada (del ente), haciendo que la comprensión se vea afectada por la inseguridad de la existencia, por su indeterminación categorial esencial y por la mundalidad del mundo como proyección de ser sobre el para-qué-último de la existencia. En la apertura propia, este para-qué-último, fundamento de toda ontologicidad, se revela a su

vez como finito e infundado, como ausencia de fundamento. Tal es la aniquiladora revelación que posibilita la angustia.

Por último, el verbo de la apertura propia se caracteriza como un concentrado silenciar (*Verschwiegenheit*), antítesis de la cháchara tranquilizadora de la existencia impropia.

Proyecto sobre la culpa originaria (o ser-respecto-de-la-muerte), angustia y silencio son los tres existenciales de la apertura propia, fundamento de la existencia propia. «Llamamos *decisión* (decisión anticipativa, *vorlaufende Entschlossenheit*) esa específica apertura atestiguada al estar mismo por su conciencia, *al callado y angustiado proyectarse sobre la más propia culpa*» (*SZ* 296).

La decisión o resolución, la apertura propia, es la apertura más originaria (*SZ* 397). Sin embargo, Heidegger enseña insistentemente que la existencia propia es siempre fruto de una conquista:

> por lo pronto, el fáctico estar es descubierto en el mundo por el término medio existencial. *Por lo pronto*, «yo» no «soy» en el sentido del yo propio, sino de los otros, en la forma del todo-el-mundo. Partiendo de éste y como tal me soy yo «mismo» por lo pronto «dado» a mí «mismo». Por lo pronto el estar es todo-el-mundo, y por lo común sigue siéndolo siempre. Cuando el estar descubre propiamente el mundo y se lo apropia, cuando abre para sí su propio ser, este descubrimiento del «mundo» y del estar tiene lugar siempre como eliminación de ocultamientos y obscurecimientos, como ruptura de falsificaciones con las que el estar se cierra contra sí mismo (*SZ* 129).

Siendo esto así, la originariedad que coincide con la propiedad existencial no significará sin más precedencia también en el tiempo. No obstante, los sufijos y prefijos utilizados por el filósofo en los términos «ocultamiento» (*Verdeckung*), «obscurización» (*Verdunkelung*) y «falsificación» (*Verstellung*) parecen indicar que en su concepto de originariedad está también incluida la nota de primitividad o precedencia. Este es el primer momento en el que, en el curso de este estudio, surge el problema de la ambigüedad de conceptos históricos heideggerianos como «primitividad», «originariedad», etc., cuya comprensión temporal usual impide explícitamente el filósofo.[8]

8. Propiedad e impropiedad (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*) pueden a su vez manifestarse con autenticidad o inautenticidad (*Echtheit, Unechtheit*), según que sus comprensiones respectivas se aseguren o no su fundamento óntico (*SZ* 146, 333, 32, 25, 153, 170, 127).

2. El ser de la existencia

El ser del estar

Todo a lo largo de su estudio de las estructuras ontológicas del estar y de la existencia, todo a lo largo de su estudio de los existenciales, Heidegger insiste en la necesidad de no interpretar el conjunto de esas estructuras de un modo sumativo; así enseña, por ejemplo, que toda disposición o afección concreta es ya comprensiva, y viceversa, etc.

Expuesto ya ese todo o conjunto de las estructuras ontológico-existenciales —algunas de las cuales han sido recogidas aquí— Heidegger se propone el problema de la «*determinación existencial-ontológica de la totalidad de ese todo estructural*» (*SZ* 180-181). El punto central de esa tarea consiste en mostrar la unidad ontológica de existencialidad y facticidad (*SZ* 181). Esa unidad aparece repetidamente en toda la analítica existencial, pero no por ello deja de ser, piensa Heidegger, un fenómeno perturbador de todo esquema racionalista o intelectualista tradicional o clásico. Existencialidad, en efecto, como poder-ser, y facticidad como «dato» de hecho, parecen poseer estructuras ontológicas diversas, casi contradictorias. Si, pues, el fruto fenomenológico más importante de la descripción existencial ha consistido precisamente en la explicitación de la cooriginariedad de ambas, la hermenéutica ontológica tiene forzosamente como tarea central la aclaración de esa cooriginariedad fundamental de los dos momentos del ser del estar.

En cuanto al método con que afrontar el problema, los principios fenomenológicos característicos de Heidegger exigen que la unidad de la totalidad de las estructuras del estar sea explicitada en la interpretación fenomenológica de algo existentiva y existencialmente comprendido en la apertura. La última estructura del ser del estar no puede ser construida: sólo puede ser alcanzada si ella misma se da como fenómeno en alguna apertura. Fuera de duda está que tiene que tratarse de una apertura ontológica, filosófica. Pero, por otra parte, lo abierto en esa apertura y comprendido por y en una comprensión ontológica tiene que ser abierto de hecho —óntica, existentivamente— para poder ser recogido ontológicamente.

Pero ¿existe alguna apertura en la que el estar se abra a la indivi-

sa totalidad estructural de su ser? Esta es, en definitiva, la formulación concreta del problema metodológico de cuya solución depende la del problema ontológico-existencial del ser del estar. Heidegger lo resuelve afirmando, «meramente afirmando por de pronto» (*SZ* 185), que hay en efecto una apertura en la que el estar es puesto ante la indivisa totalidad de su ser. Esa apertura es, según el filósofo, la correspondiente a la disposición de la angustia (*SZ* 182).

Esa apertura es excepcional —en el doble sentido de rara y de máximamente reveladora— porque la angustia es una disposición excepcional. Justificar la afirmación de la excepcionalidad de la angustia exige previamente una descripción de la misma. Anteriormente se han encontrado ya algunos rasgos de la angustia, principalmente expuestos por Heidegger en *Was ist Metaphysik?* En *Sein und Zeit* la descripción de la angustia parte del fenómeno ya estudiado de la caída.

En la caída el estar huye de su propio ser para refugiarse entre los entes intramundanos. Pero huir de su propio ser es tanto como huir de la apertura a su propio ser, de la posibilidad de comprenderlo y de la disposición correspondiente. Ahora bien, la angustia es precisamente una tal apertura del estar a la posibilidad de su propio ser. En la angustia, en efecto —y a diferencia de lo que ocurre en una afección emparentada con ella, el temor—, no huimos de ningún ente intramundano particular que nos resulte amenazador: antes al contrario, todos los entes intramundanos pierden significación para la angustia, la cual no puede ya recibir de ellos nada, como tampoco del cotidiano ser-en-común. Aquello *de que* la angustia se angustia no es tal o cual ente intramundano, sino el *ser-en-el-mundo como tal* (*SZ* 186). Por eso, cuando la angustia pasa, decimos que no nos ocurría «nada». Y así es, realmente. Lo que angustia no es «nada» —en el sentido de que no es ningún ente (*SZ* 187). Pero esa «nada» de la que la angustia se angustia no es una nada «total» (*SZ* 187), pues el ser-en-el-mundo como tal no es la nada total, sino, por el contrario, el «algo» más originario, el mundo en sentido propio, como existencial del estar y posibilitación de todo ser intramundano.

La angustia, pues, abre «originaria y directamente» el mundo como tal, como existencial que descansa en el para-qué-último de la proyección de la existencia. Así —aunque no forzosamente en términos ontológicamente aclarados— la angustia destruye la confian-

za en el «mundo» acostumbrado y seguro de la pública interpretación, abriendo por vez primera el mundo en tanto que mundo. El ser-en-el-mundo como tal es, pues, aquello de que la angustia se angustia. En la apertura originaria del mundo como tal y en la destrucción del sólido «mundo» indiferente y seguro en el que vive la pública interpretación, la angustia abre también el abandono del estar a sí mismo, su derelicción, su facticidad, su extrañeza e inseguridad (*SZ* 188-189).

Pero la angustia no es sólo «angustia de», sino también ***angustia por***. Y al modo como aquello de lo que la angustia se angustia no es ningún ente particular y aislado, tampoco aquello *por lo que* la angustia se angustia es ninguna posibilidad particular y aislada del estar: la angustia se angustia por todo el estar, por todo el poder-ser del ser-en-el-mundo (*SZ* 187).

De modo, pues, que en la angustia coinciden aquello de que ella es angustia y aquello por lo que ella es. Pero, además, la identidad del de y el por de la angustia se extiende a la totalidad del fenómeno mismo (*SZ* 188). La angustia es, en efecto, una disposición; como tal, apertura, «lugar» del estar, ser-en-el-mundo, en definitiva. Lo en ella abierto, pues —el ser-en-el-mundo— coincide con su apertura misma. De aquí el carácter de afección excepcional afirmado antes de la angustia (*SZ* 188). Ninguna apertura puede abrir como abre ella, que coincide con lo abierto.

Lo abierto, se ha visto, es según el filósofo el ser-en-el-mundo como tal. Y lo es —también se ha indicado— ante todo como derelicción, como abandono del estar en el mundo. Pero la angustia es el ser-en-el-mundo abierto también como liberación para su propio poder-ser (*SZ* 188), ya que la angustia es destrucción de la seguridad de la pública interpretación en el ser intramundano, destrucción por tanto también de la apertura impropia.

No se le esconde, por último, al filósofo que el hecho, el fenómeno de la angustia se da rara vez. Pero esto no significa que la angustia no sea un fenómeno fundamental; la rareza del fenómeno no hace sino descubrirlo con toda garantía, lejos de toda construcción especulativa; la rareza del fenómeno de la angustia se debe a la tenacidad del estar en la impropiedad, en la caída, en la huida; pero aquello de que huye la existencia impropia, evitando la angustia, aquello que *abre* así «involuntaria», indirectamente, es precisamente la posibilidad de su ser propio, o más exactamente, la

posibilidad de la apertura a su ser propio, es decir, la angustia. Por tanto, ni siquiera donde la angustia no llega nunca a explicitarse dejará de ser un fenómeno fundamental. Estará, simplemente, latente, como aquello de donde se huye.

La angustia, pues, abre todo el estar para su más propio poder-ser, para su ser en el modo de la propiedad. Esto es lo que enseña el filósofo cuando escribe que la angustia manifiesta la libertad (*propensio in* ..., aclara él mismo) del elegirse y poseerse a sí mismo (*SZ* 189). «La libertad para el más propio poder-ser y con ello para la posibilidad de propiedad e impropiedad se muestra en una concreción originaria y elemental en la angustia» (*SZ* 191). Pero este ser abierto al poder-ser, que alcanza su concreción en la angustia, es concreción, presencia fenomenológica concreta, de un rasgo fundamental de la existencia, ya encontrado antes de ahora en forma mediata. Ese rasgo es la anticipación, el ser «más allá» de sí mismo, no sólo en el sentido de ser en relación con otros entes, sino en el sentido también de ser más allá de sí mismo en relación con el poder-ser que es el estar mismo. Heidegger tecnifica el hallazgo fenomenológico concreto de la anticipación de la existencia en la angustia con la expresión «*ser-se-anticipativamente*» (*Sich-vorweg-sein*) (*SZ* 192). Esta fórmula es la interpretación ontológica del fenómeno consistente en que, como se ha visto, la apertura constituida por la disposición de la angustia libera el ser del estar, hace a éste libre para su poder-ser más propio, al destrabarlo de la pública interpretación de su ser por medio del derrumbamiento del ser del ente intramundano según la pública interpretación. Este fenómeno es en definitiva interpretado como fundamentado en una estructura ontológica que es el ser-se anticipativamente. Sólo esta anticipación que es comprensión de la muerte, de la finitud, del para-qué-último de toda la onticidad intramundana proyectada por la existencia, y sólo la naturaleza ontológica de esa anticipación justifica y da base a esa libertad para el poder-ser propio. En su búsqueda del ser del estar, de la totalidad del todo de las estructuras existenciales, el filósofo alcanza así su primer resultado: la angustia, ontológicamente interpretado el acervo de su apertura, facilita la determinación del ser del estar como «ser-se-anticipativamente».

Pero hasta aquí la interpretación ontológica no ha recogido todavía todo lo abierto en la angustia. La angustia, en efecto, no sólo abre el ser-en-el-mundo en cuanto libertad para el poder-ser más

propio, sino también en cuanto derrelicto, arrojado, yecto en un mundo. También este fenómeno, dado ahora en concreción fenomenológica por la angustia, estaba presente, si bien desprovisto de su fundamento ontológico, en todo el desarrollo de la analítica existencial preparatoria. En ella, efectivamente, se sorprendió siempre el intrincamiento de libertad y derelicción, de existencia y facticidad. «El ser-se-anticipativamente no significa algo así como una aislada tendencia de un "sujeto" sin mundo, sino que caracteriza el ser-en-el-mundo. Y a éste corresponde ... el estar ya siempre derelicto *en un mundo*» (*SZ* 192). El ser-se anticipativamente es también un «*ser-ya-en-un-mundo*» (*schon-sein-in-einer Welt*) (*SZ* 192). No es que el ser-ya-en-un-mundo se añada como estructura nueva al ser-se-anticipativamente: la totalidad del todo de las estructuras existenciales, el ser del estar, en una palabra, es una última estructura indivisa. La interpretación ontológica debe, pues, considerar lo hasta ahora conseguido como estructura única, caracterizable como un ser-se-ya-anticipativamente-en-un-mundo.

Pero lo abierto en la angustia es todavía susceptible de otra caracterización estructural: pues abierto, como se vio, es también el ser-en-el-mundo como angustia latente. Latente porque el estar, en su cotidiana huida de su ser, en su decadencia, cae regularmente en el ente intramundano, en la impropiedad de su ser. El ser-ya-en-un-mundo es también ser-decaído entre los entes del mundo, ser-en-el-mundo en tanto que ser entre los procurados entes del mundo (*sein beim besorgten innerweltlichen Seienden*).

Sólo con este tercer y último paso ha ganado ontológicamente la interpretación todo el acervo fenomenológico dado por la apertura de la angustia. De acuerdo con los presupuestos y con las justificaciones metodológicas, ese logro es la explicación ontológica de la «totalidad formal y existencial del todo estructural del estar» (*SZ* 192). Esa totalidad debe concebirse así:

> El ser del estar significa: ser-se-ya-anticipativamente-en- (el mundo) como ser-entre (el ente que se ofrece de modo intramundano) [*Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (dem innerweltlich begegnenden Seienden)*]. Este ser —continúa Heidegger, y con ello completa su vocabulario en esta cuestión— cumple la significación del rótulo *cura* (*Sorge*), utilizado en sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de esa significación toda tendencia entendida ónticamente ... (*SZ* 192).

La estructura de la cura fundamenta en su «duplicidad de sentido» (*SZ* 199) el pleno ser del estar, al fundamentar la unidad ontológica de la proyección anticipativa de la existencia (ser-se-anticipativamente), la afectabilidad o disposición de la facticidad (ser-ya-en-un-mundo) y la caída en el ente intramundano (ser-entre los entes intramundanos). La cura fundamenta esa naturaleza de derelicto, «yecto proyecto» (*geworfener Entwurf*) del estar (*SZ* 199).

Procura del ente intramundano, preocupación con y por los otros hombres, son modos de la cura (*SZ* 193), no meras «acciones» separables de una supuesta esencia puramente eidética del estar, sino realización necesaria de su ser. También la libertad, la propensión hacia posibilidades ónticas propias e impropias, arraiga en la cura, y precisamente en la cura como ser-se-anticipativamente. Todo comportamiento se fundamenta y posibilita en la cura —*es*, en definitiva, cura: «Como originaria totalidad estructural, la cura yace existencialmente y aprióricamente "antes de", es decir, ya siempre en todo "comportamiento" fáctico o "situación" fáctica del estar» (*SZ* 193).

La estructura de la cura no es simple. Que es, empero, una estructura debe haber quedado claro (*SZ* 137) por el hecho de que sus tres momentos no son fundamento de manifestaciones ónticas diversas: cada comportamiento es a la vez anticipación, facticidad y caída —comprensión, pre-disposición y decadencia, ser-en.

En el sucesivo cumplimiento de las tareas de la analítica existencial Heidegger ha realizado, con la explicación del ser del estar como cura, sólo un penúltimo paso. Queda todavía en su problemática una cuestión más: descubrir la última articulación de esa estructura compleja que es la cura. En la terminología heideggeriana este problema puede caracterizarse como determinación del *sentido* o articulación del ser del estar, como determinación del sentido de la cura.

El sentido del ser del estar

Determinar el sentido de un ser, de una estructura ontológica, es, de acuerdo con la terminología de Heidegger, apresar lo articulable, la articulabilidad que está articulada en aquella estructura. Con otras

palabras, es descubrir la posibilidad de la articulación ontológica de que se trate (*SZ* 324).

Determinar el sentido del ser del estar es, pues, descubrir aquello que posibilita esa totalidad articulada que es la cura. Al emprender esta tarea Heidegger modifica de modo importante su proceder metódico. La concepción heideggeriana de la apertura propia —fenómeno constitutivo de la existencia propia— acarrea en efecto una consecuencia importante para el método y para las concepciones gnoseológicas del filósofo; esa consecuencia se expresa en la exigencia de que la explicación del sentido del ser del estar se efectúe «teniendo la mirada fija en la resolución, es decir, en la apertura propia, en la existencia propia» (*SZ* 323). El cumplimiento de esa exigencia representa una notable modificación del método fenomenológico seguido por el filósofo: mientras que en toda la descripción previa, así como también en la investigación del ser del estar (descubierto como cura), Heidegger se fija como fenómeno a describir e interpretar el estar en el modo de la cotidianeidad; en cambio, cuando se dispone a exponer el resultado central de su analítica, el sentido del ser del estar, el fenómeno fijado ante sus ojos será el estar *en el modo de la propiedad*. El motivo de esa alteración del método es la consideración de que sólo la decisión o resolución anticipativa, la apertura propia, la existencialidad propia, «contiene la originaria independencia y totalidad del estar» (*SZ* 323). Sólo en la existencia propia se manifiesta el límite del estar, es decir, el ser-respecto-de-la-muerte. De aquí que una investigación que se proponga poner de manifiesto el sentido del estar, la articulabilidad de su ontologicidad, teniendo por tanto forzosamente que disponer del fenómeno total que debe interpretar, no pueda encontrar el acervo fenomenológico que le es necesario y suficiente sino en el fenómeno «existencia propia». Sólo teniendo como fenomenológicamente dada la cura en su modalidad propia será admisible la afirmación del filósofo según la cual la cura, pese a su naturaleza de estructura abierta, inconclusa, es la posibilidad de la totalidad de las estructuras del estar (*SZ* 317).

En el fenómeno «existencia impropia» falta *de un modo explícito* el límite totalizador del estar. La existencia impropia «no quiere tener conciencia» y falta por tanto en su apertura el ser-respecto-de-la-muerte. Con otras palabras, éste no puede ser fenomenológicamente dado por ella. En consecuencia, si el fenómeno a interpretar

no fuera la existencia propia, la totalidad cuyo sentido se busca sólo podría obtenerse por vía de indiferencia o construcción especulativa, y no con la sola ayuda de la descripción hermenéutica fenomenológica. Por fidelidad, pues, a los postulados fundamentales del método fenomenológico viene éste alterado en su punto de partida cuando, ante la tarea de explicitar el sentido del ser del estar, el filósofo pasa de la existencia cotidiana a la existencia propia.

A la objeción de que ese viraje tendrá como consecuencia que la explicitación del sentido del ser del estar venga realizada de acuerdo con un determinado y previo «ideal» del hombre, Heidegger contesta básicamente con una doctrina del método que acepta el contenido de la objeción, declarando que tal «círculo» en el «razonamiento» es constitutivo de toda investigación auténtica.

La investigación arranca de una formulación precisa de la cuestión del sentido de la cura: «Con la pregunta sobre el sentido de la cura se pregunta: *¿qué es lo que posibilita la totalidad del todo estructural articulado de la cura en la unidad del despliegue de su articulación?*» (*SZ* 324). «¿Qué es lo que posibilita el ser del estar y con ello su existencia fáctica?» (*SZ* 325).

La apertura, el proyecto de la existencia propia, que contiene originariamente la totalidad de la existencia, es la decisión o resolución anticipativa. Existentivamente, ónticamente considerada, ésta consiste en la asumción de la muerte, de la finitud. Considerada formal-existencialmente, la decisión anticipativa es ser-respecto-de-la-muerte, ese señalado poder-ser del estar (*SZ* 325). Tal ser-respecto-de-la-muerte es sólo posible porque el estar es capaz de «hacerse llegar a sí mismo» (*sich-auf-sich-zukommen-lassen*) como posibilidad extrema. Pues bien, ese hacerse llegar (*zukommen*) a sí mismo como posibilidad es, enseña Heidegger, el *futuro* (*Zukunft*) originario (*SZ* 325). El futuro originario no es un «ahora» todavía irreal. Esa vulgar noción del futuro es derivativa, no originaria, como prueba, según el filósofo, el hecho de que su descripción encierre el concepto de «ahora». El futuro originario es «la llegada en la que el estar llega a sí mismo en su más propio-poder-ser» (*SZ* 325), que es el ser-respecto-de-la-muerte.

Por otra parte, la resolución anticipativa asume su más propio poder-ser desde la facticidad de la derelicción (*SZ* 326). Aún más: asumir el ser-respecto-de-la-muerte es, para la existencia propia, asumir la derelicción. Ahora bien, la derelicción del estar es su factici-

dad, el fenómeno del encontrarse en cada caso *ya* siendo en un mundo. Por ello enseña Heidegger que «al ser propiamente futuro, el estar es propiamente sido. El anticiparse en la posibilidad extrema y más propia es la vuelta al más propio pasado» (*SZ* 326). Precisar cómo ocurre esto exige tener presente un aspecto aún no considerado del fenómeno objeto de interpretación. Ese aspecto es el siguiente: la decisión anticipativa, la existencia propia, abre en cada caso la situación del estar. Esto sólo es posible en el sentido de que la existencia propia efectúa una presentación del ente intramundano objeto de la ocupación del estar en la situación. Tal es el *presente* originario.

Pues bien, «el pasado surge del futuro» es una proposición que el filósofo precisa añadiendo que esa procedencia consiste en que la existencia propia, volviendo sobre sí misma desde su futuridad, se coloca en la situación mediante la presentación del ente intramundano en el mundo que afecta ya al estar en cada caso (*SZ* 326). En este sentido preside el futuro todo otro «momento» o *ékstasis* de la existencia propia: la anticipación del «hacerse llegar a sí mismo como posibilidad», que constituye el futuro originario, es condición del pasado propio y de la presencia propia, porque ella contiene el para-qué-último, el polo de la proyección del ser del ente constitutivo de la situación presente en que el estar está ya siendo. «Llamamos *temporalidad* —concluye Heidegger— ese fenómeno unitario del futuro sido y presencial» (*SZ* 326).

Asida fenomenológicamente en la totalidad de la existencia propia, la temporalidad, como sentido del ser de la cura, no deja de ser también la articulabilidad de la existencia impropia. Y como última base de toda modalización, la propia temporalidad aparecerá en uno y otro caso modalizada, sea como temporalidad propia, sea como temporalidad impropia. Ya el anterior análisis ha caracterizado el futuro propio como *anticipación* (*Vorlaufen*) del ser-respecto-de-la-muerte; el futuro impropio, en cambio, caracterizado por una «falta de conciencia» de esa posibilidad suma de la existencia, es una constante *expectativa* (*Erwarten*) de falsos futuros, de presentes desplazados (*SZ* 336-337). —El presente propio, anclado en el futuro propio, es el decidido *golpe de vista* o instante (*Augenblick*) en el que se constituye la situación; el presente impropio carece de esa visión que confiere al presente propio la futuridad propia; por eso el presente impropio es sólo *presentación* (*Gegenwärtigen*) iterativa e

insistente del ente intramundano (*SZ* 337-338). «Entendido formalmente, todo presente es presentación, pero no todo presente es "con golpe de vista"» (*SZ* 338)—. El pasado propio, el propio «sido» es una vuelta del estar a sí mismo desde su futuridad: por eso lo llama Heidegger *re-petición* (*Wiederholung*), vuelta, esto es, a la derelicción desde el proyecto; el pasado impropio es precisamente el *olvido* (*Vergessenheit*) de esa derelicción, y con ella de la esencial finitud del estar (*SZ* 338-339).

Futuro, presente y pasado manifiestan respectivamente los caracteres fenoménicos que el filósofo describe como «hacia sí», «encuentro con» y «regreso a», rasgos que permiten caracterizar la temporalidad como lo ἐκστατικόν absoluto. *La temporalidad es el «fuera de sí» originario, en sí y para sí* (*SZ* 338-339). Vale la pena sin duda recordar que esta exterioridad se sorprendió desde el principio de la analítica como rasgo esencial de la existencia. La temporalidad, tiempo originario, tiene en la unidad de sus tres ékstasis (futuro, pasado y presente originarios) la exterioridad intrínseca que el concepto vulgar de tiempo remeda derivativamente en su sucesión de momentos sin exterioridad propia. La exterioridad de la temporalidad originaria es cualitativa, «en sí», no meramente cuantitativa, y por ello se da a la vez en una unidad radical de los tres ékstasis.

Esa unidad es precisamente la articulabilidad de la cura. Ser-se-anticipativamente (futuro), ser-ya-en-un-mundo (pasado) y ser-entre-los-entes-intramundanos (presente) tienen en la temporalidad el fundamento posibilitador de su articulación, de su unidad. «*La unidad originaria de la estructura de la cura yace en la temporalidad*» (*SZ* 327). Fuera ya del terreno propiamente dicho del análisis existencial, la parte publicada de *Sein und Zeit* tiene en general por objeto presentar la temporalidad como «*el horizonte transcendental de la cuestión del ser*».

2. LOS PUNTOS DE PARTIDA DEL PENSAMIENTO GNOSEOLÓGICO DE HEIDEGGER: EL FENÓMENO DEL CONOCIMIENTO

3. La comprensión teórica o cognoscitiva

Conocimiento y ciencia

Conocimiento —*Erkennen, Erkenntnis*— significa en el léxico de Heidegger a la vez conocimiento científico y conocimiento vulgar basado en las mismas categorías de las ciencias. En las pocas ocasiones en que se enfrenta temáticamente con el fenómeno del conocimiento, el filósofo tiende al estudio del conocimiento científico, a hacer, pues, epistemología en el sentido más estricto del término. A pesar de ello, las descripciones y juicios que Heidegger realiza y dicta sobre la ciencia cobran luego su verdadero valor en contextos que no son epistemológicos en el sentido estricto recién indicado. La aparente vaguedad que así parece afectar al planteamiento de la gnoseología heideggeriana arraiga en sus concepciones metafísicas e históricas, y tiene en éstas su explicación, explicación, por cierto, requerida por el asunto. Pues la situación indicada no es tan obvia como puede parecer. En una filosofía que valore positivamente el sentido común sería sin duda cuestión ociosa la que preguntara por los motivos de una dilatación, por así decirlo, de la epistemología en gnoseología, de la teoría de la ciencia en doctrina general del conocimiento. Lo mismo vale, con más o menos matices, de toda filosofía racionalista en el más amplio sentido. Uno de los físicos teóricos contemporáneos más sensibles a las cuestiones gnoseológicas suscitadas

por el desarrollo de su ciencia formula en cierto momento el desequilibrio surgido entre el pensar común y el nuevo pensamiento científico como un mero atraso de los productos de la capacidad humana de abstracción, y no como una ruptura inevitable e insalvable.[1] Pero en una filosofía como la heideggeriana, que desde sus primeros pasos emite una condena doctrinal —si no también valorativa— contra el pensamiento común, contra el «cotidiano término medio», la equiparación de ciencia y conocimiento en general debe tener razones determinadas. Un filosofar aristocratizante —sea, por ejemplo, el de Platón— suele asumir en este punto muy diversa actitud, separando netamente la «ciencia» de la «opinión» del pensamiento vulgar. No es éste el caso de Heidegger, pese a su aludido aristocratismo. Ante todo quizá porque «ciencia» no es para él, como es para Platón, un concepto estrictamente sistemático, sino un concepto histórico: ciencia es para Heidegger la ciencia moderna, algo dado históricamente, no un ideal especulativo del pensamiento aristocratizante.

El concepto existencial de ciencia

Con un horizonte estrictamente epistemológico se plantea en todo caso el tema del conocimiento en *Sein und Zeit*, en términos que fijan como objeto de la investigación la consecución de un «concepto existencial de ciencia» (*SZ* 357). Este concepto existencial de ciencia —fórmula que autorizaría a emplear la expresión «epistemología existencial»— se contrapone al concepto lógico de la misma como «sistema de proposiciones verdaderas, es decir, válidas» (*SZ* 357).

El concepto existencial de ciencia menta a ésta como «modo de existencia» (*SZ* 357), y la investigación requerida para su logro no debe confundirse con ningún estudio histórico acerca del origen concreto —«óntico»— de tal o cual ciencia particular o de todas. Aunque Heidegger no pueda por menos de apuntalar su concepción existencial de la ciencia con un concreto ejemplo «óntico» —ese lugar común de toda epistemología transcendental que es la ciencia natural inaugurada por la edad de Copérnico—, la génesis que bus-

1. Paul Langevin, *La pensée et l'action*, 1950, pp. 134 ss.

ca de la ciencia es ontológica, no óntica: «¿Qué son las condiciones ínsitas en la estructura ontológica del estar, y existencialmente necesarias para la posibilidad de que el estar pueda existir en el modo de la investigación científica?» (*SZ* 357).

Desde que el pensamiento griego estableció el concepto de teoría como forma de vida del hombre libre —libre de la atadura del esclavo y del artesano al comercio con las cosas prácticas—, obra en la filosofía europea la tendencia a concebir el paso de la existencia común a la científica como fruto de la abstención de la práctica.

En el análisis del ser del sujeto conocedor, Heidegger ha tecnificado el concepto de existencia común o «práctica» con la expresión «procura circumspecta» (*umsichtiges Besorgen*). Pues bien, la génesis ontológica de la ciencia no puede consistir, afirma el filósofo, en una mera deficiencia de la praxis de la procura circumspecta (*SZ* 357). Pues ocurre, por una parte, que ésta tiene sus propios modos deficientes o contemplativos. Hay, en efecto, ocasiones en las que el estar suspende su manipulación o procura del ente instrumental, pasando a «contemplarlo» para ver en él la razón de algún fracaso o para comprobar el resultado de su acción. Mas no por eso surge la visión teórica de la ciencia; antes bien, jamás la procura circumspecta está más entregada a la «práctica» instrumentalidad de su mundo que en esta circumspección contemplativa.

Por otra parte, tampoco la teoría deja de tener su inevitable praxis. Desde las «más groseras manipulaciones» (*SZ* 358) de la arqueología hasta la técnica de la escritura, pasando por las operaciones de laboratorio, toda una praxis acompaña al *hacer* científico, impidiendo considerarlo como un modo deficiente de la procura.

Puede, empero, objetarse que —como ha señalado Kant— todas las operaciones prácticas del hacer científico tienen como razón de ser la consecución de la contemplación buscada. «La idea de *intuitus* orienta toda interpretación del conocimiento desde los comienzos de la ontología griega hasta hoy» (*SZ* 358).

El papel de esa idea en la interpretación tradicional del conocimiento tiene su justificación, según muestra indirectamente el ulterior desarrollo del tema por Heidegger. Esa justificación puede explicitarse así: la génesis ontológica del conocimiento, de la teoría, arraiga en una determinada posibilidad «visual» del estar. La insuficiencia de la interpretación tradicional del conocimiento teórico como contemplación consiste en que ignora que *todo*

modo de existencia —y no sólo el teórico— tiene su propia visión (*Sicht*). Así lo ha puesto de manifiesto Heidegger en su exposición de la apertura del ser-en-el-mundo, en el marco de su análisis del sujeto del conocimiento. Lo propio de la génesis ontológica de la ciencia no es sin más la contemplación, sino la posibilidad de una contemplación o visión característica. Y así se precisa el tema en términos de un estudio de la modificación de la circum-spección de la procura que da lugar a la visión o *intuitus* de la ciencia (*SZ* 358).

El estudio de esa modificación obliga a tener presentes las características de la circumspección de la procura circumspecta. Tal caracterización, como todos los análisis de los §§ 9-49 de *Sein und Zeit*, había tenido lugar dentro del horizonte de la cotidianidad media del estar.

La circumspección, visión propia de la procura circumspecta, tiene como primera característica el moverse en cada caso en el plexo de aplicabilidad o significatividad constitutivo del mundo (*SZ* 359). Ese moverse en el mundo viene posibilitado por una super-visión (*Übersicht*) del mismo (*SZ* 359), que es una comprensión de la primaria significatividad que estructura cada mundo y cada mundo circundante. La luz del para-qué-último ínsito en la cura ilumina finalmente aquella comprensión y es así fuente ontológica de la supervisión y de la circumspección de la procura. El proyecto de la existencia, polarizado en cada caso en el para-qué-último, determina, pues, la visión del mundo que posibilita la orientación de la procura en el mismo.

La función de la circumspección en la economía de la procura consiste en un acercamiento (*Näherbringen*) (*SZ* 359) del ente intramundano al estar. El filósofo llama «reflexión circumspecta» (*umsichtge Überlegung*) ese acercamiento, describiendo su estructura como una manifestación del esquema «si-entonces» (*wenn-so*). La circumspección, en efecto, acerca al estar la cuasi-instrumentalidad de su mundo, descubriéndole que *si* se trata de procurarse tal o cual ente o situación, *entonces* hay que realizar tal o cual acción u omisión (*SZ* 359).

El sentido de una tal función, su ontologicidad existencial o temporalidad, es claramente una *presentación*. En la unidad ekstático-temporal de la procura circumspecta hay, pues, un predominio del presente. No obstante, la procura, como cualquier estructura existencial, tiene su sentido en la unidad existencial de los tres éks-

tasis. La presentación que le es característica arraiga en una expectativa (futuro) del para-qué de la procura, y en una retención (pasado) del con-qué del que el estar dispone para su procura. Con esto queda dicho que la circumspección de la procura circumspecta tiene su sentido y articulación en una temporalidad impropia. Efectivamente, la *retención* que constituye su pasado es un señalado modo del pasado impropio, del olvido: es concretamente un *olvido* de sí mismo que permite al estar sumergirse con su procura, con toda eficacia y «conocimiento», en el mundo procurado.

La función de acercamiento propia de la circumspección de la procura circumspecta se desarrolla según el esquema del «*si-entonces*». Para que eso sea posible, para que el ente pueda ser captado en ese esquema explicativo, aquello que en cada caso concreto —hecho, peligro, deseo— venga precedido por el «si» condicional tiene que ser ya precisamente entendido *como* tal o cual entidad, *como* aquello que es para la procura. Esto significa que la estructura *qua* o como (*Als-Struktur*), de tan central importancia para la filosofía clásica y para la teoría de la abstracción, se presenta ya en la procura circumspecta, previamente a la génesis ontológica y óntica de la visión teórica.

Heidegger procede a asegurar y profundizar ese resultado mediante una exposición de la fundamentación de la «estructura *qua*» en la temporalidad de la procura circumspecta (*SZ* 360). La circumspección toma en cada caso del para-qué de la procura la medida de la aplicabilidad en que se mueve; regresando del para-qué (futuro) al con-qué (pasado) que retiene, dispone ya de la posibilidad concreta de aproximar (presentación: presente) el ente intramundano *como o en cuanto* (*qua, als*) coaplicable con el con-qué para la procura del para-qué. Tal es el origen y fundamento del *qua* en la temporalidad de la comprensión de la procura circumspecta y en la unidad de sus tres ékstasis.

La modificación de la visión circumspecta que da lugar a la visión teórica no puede ser, como se indicó, consecuencia de una hipotética deficiencia de la praxis. Antes al contrario, la nueva visión será ella misma coherente con su nueva y propia praxis. Heidegger (*SZ* 360-361) ilustra esta última negativamente y por confrontación con la comprensión circumspecta, por medio del divulgado ejemplo del «martillo pesado». Un ente es pesado en la comprensión de la procura circumspecta, un ente es «demasiado pesado», por ejemplo,

cuando la procura lo rechaza o lo utiliza de modo determinado. Pero una expresión como «demasiado pesado» carece de sentido en la praxis de la ciencia. En ella algo es pesado cuando ejerce una presión sobre el cuerpo que lo soporta, retirado el cual aquello cae.

Propiamente, pues, cambia de un caso al otro el sobre-qué (*Worüber*) del verbo, del lenguaje (*SZ* 361). Como ya ha indicado el filósofo en su crítica de la contraposición tradicional de teoría y práctica, esa diversidad de «objetos» de la expresión «martillo pesado» no puede entenderse como fruto de un despoje (*abstracción*) de elementos del martillo «demasiado pesado»; si se tratara meramente de prescindir (*abstraer* negativamente) de tales elementos, el nuevo «objeto» no daría lugar a una expresión verbal del todo heterogénea, a una articulación completamente diversa.

Para recoger en toda su radical profundidad la heterogeneidad descrita es necesario recordar las raíces de toda articulación expresa, y concretamente las de la articulación del verbo en la expresión «el martillo es demasiado pesado». Como antes se vio, para que la circumspección pueda moverse en el mundo y ser capaz de acercar al estar aquel martillo, por ejemplo, como demasiado pesado, tiene que estar dirigida por una supervisión del mundo que abra el horizonte dentro del cual puede hallarse algo pesado en demasía. Esa supervisión no es sino la *comprensión* previa del ser implícita en cada comportamiento del estar. El verbo —también el verbo que habla del martillo pesado— es una articulación de la comprensión del ser propia de aquel comportamiento:[2] en este caso, de la procura circumspecta. Consecuentemente, la heterogeneidad del nuevo verbo —el verbo científico— respecto del de la procura circumspecta será la manifestación de la heterogeneidad que separa la nueva comprensión teórica del ser de la comprensión del ser que supervisa el comportamiento circumspecto. Se ha invertido la comprensión del ser que dirige el trato de la procura con el ente intramundano.» La nueva procura —la teórica— está super-visada o dirigida por una comprensión del ser que descubre el ente como «presente» sólo, como indiferente substrato de propiedades. Esta comprensión del ser funda el descubrimiento de un ente que, a diferencia del cuasi-instrumento del mundo natural, carece, por ejemplo, de «lugar» propio en ese mundo: su lugar es también indiferente, pues no se en-

2. Cf. cap. 1, p. 55.

cuentra en el espacio de aquel mundo natural, sino en el «mundo» físico, el cual carece de las cualificadas orientaciones de aquel al para-qué del estar (*SZ* 361-362).

En esa carencia de lugar propio característica del ente descubierto por la visión teórica se manifiesta el rebasamiento o caída de los límites del mundo circundante dentro del cual se mueve la circumspección: la nueva procura, la teórica, es procura «de la totalidad del ente presente mero» (*SZ* 362), a diferencia de la procura circumspecta que se mueve dentro del mundo propio en cada caso del estar. En sustitución de esos límites naturales del ente cuasi-instrumental aparecen ahora las nuevas fronteras de una «topología» científica sobre cuyas raíz y naturaleza Heidegger es muy lacónico: «Siguiendo el hilo conductor de la comprensión ahora dominante del ser en el sentido de la mera presencia, la caída de límites es al mismo tiempo una delimitación de la "región" del ente meramente presente» (*SZ* 362). El término entrecomillado «región» no está pensado materialmente, como prueba la expresión —separada pocas líneas de la última cita— según la cual la comprensión del ser articula en cada caso «el todo del ente como terreno posible de una ciencia» (*SZ* 362).

Heidegger sale sutil —y despectivamente— al paso de la objeción de que esa modificación de la comprensión del ser del ente no parece necesaria para la constitución del comportamiento teórico, desde el momento en que hay ciencias que tienen precisamente por objeto el ente *qua* instrumento —así la economía política. *Gewiss — wenn Modifikation besagen soll: Wechsel der im Verstehen verstandenen Seinsart des vorliegenden Seienden.* «Cierto, si es que la modificación no significa sino cambio del modo de ser del ente *presente-mero* comprendido en la comprensión» (*SZ* 361). La críptica refutación se aclara subrayando «presente-mero» (*vorliegendes*). El objetor ha hecho ya el cambio de comprensión del ser[3] sin saberlo, desde el momento en que se ha puesto a considerar el ente cuasi-

3. El giro mental de ese texto recuerda la insistencia con que Rickert enseña que la ciencia, cuando estudia valores, los objetiviza y los pierde así desde el principio en tanto que valores. «La psicología objetiviza, incluso cuando estudia temáticamente el sujeto, y por ello maneja meramente una realidad psíquica cuando investiga valores, y no da propiamente con éstos» (Rickert, «Vom Begriff der Philosophie», en *Logos*, I, 1910-1911, p. 23). La dedicatoria de uno de sus primeros libros a Rickert no es el único lazo que media entre Heidegger y el neokantismo de Heidelberg.

instrumental —una mercancía, por ejemplo— como objeto meramente-presente, como «dado», sin inclusión en su propio mundo, sin lugar propio en el espacio del mundo natural de un estar. No son las características ónticas del ente las que cambian en el paso de la procura circumspecta a la teórica, sino su ser mismo, su ontologicidad, su sentido.

Es, pues, una comprensión del ser lo que caracteriza la visión de la procura teórica frente a la de la procura circumspecta. Como se recordará, la comprensión tiene la estructura del proyecto. La ciencia es, como procura con su comprensión, proyección de ser. «Y así lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza no estriba en su específica exactitud y en su obligatoriedad para "todo el mundo", sino en que en ella el ente temático es descubierto del único modo como puede ser descubierto el ente: en el previo proyecto de su constitución ontológica» (*SZ* 362; *KPM* 20).

Pero ese principio vale de todo descubrimiento del ente —por tanto, también del descubrimiento del ente cuasi-instrumental por la procura circumspecta. Por tanto, la nota segunda del concepto existencial de ciencia será la peculiaridad de la proyección de ser que posibilita el descubrimiento del ente como mera-presencia. En el pleno concepto existencial de ciencia se suman a esas notas otras más: «los hilos conductores del método, la estructura de la conceptuabilidad, el tipo de fundamentación y prueba, el modo de validez y el tipo de comunicación» (*SZ* 362-363). Todos esos elementos son adquiridos en cada caso por medio de una «elaboración conceptual fundamental de la rectora comprensión del ser» (*SZ* 362). Todas esas operaciones son presupuestos de la *tematización* u «objetivización» del ente que es característica de las ciencias. Y en la tematización se anuncia precisamente el sentido existencial, temporal, de la modificación comprensiva que da lugar a la procura científica.

Como en toda procura, también en la científica hay un predominio del presente impropio, es decir, de la presentación. Sólo que aquí se trata de una presentación excepcional (*SZ* 363). A diferencia de la procura circumspecta, la presentación de la procura teórica está a la exclusiva expectativa del *descubrimiento* del ente presente-mero (*SZ* 363).

La excepcionalidad le viene a la presentación científica o teórica de la peculiaridad de su expectativa o futuro. Como toda expectativa, es ésta un futuro impropio, pero muy excepcional, pues

arraiga en la existencia propia (*SZ* 363). Una expectativa que es exclusivamente expectativa de descubrimientos sólo es posible sobre la base de la decisión del estar por la «verdad». El proyecto del ser del ente presente-mero tiene su polo de proyección en la posibilidad del estar de ser-en-la-«verdad»; y ese ser-en-la-«verdad» tiene su fundamento en la posibilidad del estar de ser-en-la-verdad, posibilidad característica de la existencia propia.

El hecho empero de que el futuro característico de la existencia teórica sea un futuro impropio (una expectativa) en vez de un futuro propio (una anticipación) es el sentido ontológico del hecho de que su «verdad», en vez de ser la originaria verdad de la existencia, sea la derivada «verdad» del ente presente-mero.

En nota advierte Heidegger que deja por el momento sin decidir la cuestión de «si toda ciencia y si incluso el conocimiento filosófico apunta a una presentación» (*SZ* 363). Y es obligado dejarlo también, con él, indeciso por el momento.

4. El fundamento transcendental del conocimiento

La «repetición» heideggeriana del transcendentalismo kantiano

No puede pasar desapercibido el esquema de pensamiento transcendental (en uno de los sentidos kantianos del término) que subyace a la descripción hermenéutica del conocimiento propuesta por Heidegger y que culmina en el concepto existencial de ciencia. El propio Heidegger define así ese sentido del término «transcendental»: «... transcendental (es decir, posibilitador de la transcendencia)» (*KPM* 174), y, recogiendo también otro sentido del término en Kant: «transcendental. Con este término se designa todo aquello que pertenece esencialmente a la transcendencia y recibe su posibilidad interna ... de la transcendencia misma. Y sólo por eso puede llamarse también explicación "transcendental" la aclaración e interpretación de la transcendencia» (*WG* 19-20). Con esa aclaración ahorra Heidegger mucha fatiga al lector. Pues la noción de «transcendental» es «assez obscure et confuse, et elle se trouve comme revêtue par l'emploi qu'en fait Kant d'acceptions très diverses et quasi-contradictoires».[4]

4. Roger Verneaux, «La notion d'analyse transcendentale», *Revue Philosophique de Louvain* (agosto de 1952), p. 395.

La precisión heideggeriana tiene una característica muy notable: invierte completamente el rango que el propio Kant parece establecer entre aquellas acepciones del término «transcendental», y predica el mismo ante todo de lo transcendental mismo, por decirlo así, o sea, de las estructuras que «posibilitan» el transcender, atribuyéndolo sólo secundariamente a la «aclaración» o «interpretación» de aquellas estructuras transcendentales en sentido fuerte. Que en Kant la situación es inversa puede comprobarse confrontando *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., pp. 25, 40, 80, 269, etc., con los textos de Heidegger aducidos. Se convendrá también en que el uso heideggeriano del término «transcendental», aplicado por él directamente, sin timidez especulativa, a las estructuras mismas, es mucho más «esencial», por hablar al modo heideggeriano, mucho más consecuente que el vacilante uso kantiano del mismo.

Heidegger recoge la idea de *intuitus* —con una alusión a Kant, por cierto—, idea que preside la interpretación tradicional del conocimiento, y la justifica interpretándola a su vez como «comprensión» del ser. Ahora bien: el momento esencial de la «comprensión» heideggeriana es la proyección, anticipación o pre-cepción que es al mismo tiempo un «arrojar» el ser sobre el ente.[5] De esa previa comprensión ontológica —comprensión del ser del ente— nace luego, según enseña el concepto existencial de ciencia, el desarrollo categorial y metodológico del conocimiento teórico. Todo ello se resume en la tesis claramente transcendental de que el conocimiento del ente sólo es posible «en el previo proyecto» de su ser.[6]

Dos años después de la publicación de *Sein und Zeit* explicitaba

5. «Pero el proyecto de mundo, al igual que no consigue nunca apresar propiamente lo proyectado, es siempre también un *arrojar* el mundo proyectado sobre el ente» (*WG* 36).

6. Admitida en términos muy generales por casi todos los críticos, la naturaleza transcendentalista del pensamiento gnoseológico de Heidegger ha sido empero escasamente estudiada en detalle, sea porque tal es el destino de muchos lugares comunes, sea porque no es ésta una temática —la gnoseológica— grata a los estudiosos del existencialismo y del heideggerianismo. La investigación más valiosa al respecto es probablemente la última parte de *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* (1954) de J. Vuillemin. Abundante en puntos de vista agudos, pero muy libre en la interpretación, es el libro *Le strutture del trascendentale* (1951) de G. Morpurgo-Tagliabue. Véanse también H. Corbin, «Transcendental et existential», en *Travaux du IX Congrès International de Philosophie*, París, 1938, pp. 24-31; H. Folwart, *Kant, Husserl, Heidegger*, 1936; A. Massolo, «Heidegger e la fondazione kantiana», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 1941, pp. 336 ss.

Heidegger en *Vom Wesen des Grundes* su transcendentalismo. Pero ya antes, «en el contexto de una primera elaboración de la segunda parte de *Sein und Zeit*» (*KPM* 7) desarrolló el filósofo una interpretación de la *Crítica de la razón pura*. A lo largo de esa interpretación, Heidegger se ve obligado a repensar detalladamente la gnoseología transcendental de acuerdo con su propia problemática.

En ningún momento necesita el filósofo hacer suyos explícitamente los motivos transcendentales kantianos: tan sin más se muestran éstos isomorfos con las concepciones heideggerianas. La violencia de la interpretación, tan a menudo reprochada a *Kant und das Problem der Metaphysik* y tan paladinamente confesada por su autor (*KPM* 8), no se basa en el hecho de que Heidegger abandone el pensamiento transcendental de Kant, sino en la substitución del enfoque epistemológico del filósofo de Königsberg por otro «ontológico» en el peculiar sentido heideggeriano. Lo que sí en cambio se encuentra ya en las primeras páginas de *Kant und das Problem der Metaphysik* es una declaración de principio que sienta la naturaleza transcendental de todo estudio filosófico que se proponga obtener un concepto fundamental del conocimiento teórico (empleando, pues, el término «transcendental» en el sentido en que Kant lo usa por «definición», y Heidegger sólo secundariamente). Un tal estudio es empero la descripción de la génesis del conocimiento teórico que ha llevado a la consecución del concepto existencial de ciencia en *Sein und Zeit*: él habrá sido, pues, filosofía transcendental. La investigación, en efecto, se proponía descubrir la posibilidad del conocimiento y la descubrió en la posibilidad de una determinada comprensión del ser. Ahora bien: preguntar por la posibilidad de la comprensión del ser en la transcendencia de ésta hacia los entes es «transzendental philosophieren» (*KPM* 24-25). La investigación no lo fue del ente mismo descubierto por el conocimiento teórico, sino que consideró fin de su esfuerzo la contemplación de la comprensión del ser de ese ente, comprensión que posibilita su descubrimiento. Pues bien, eso es conocimiento transcendental. «El conocimiento transcendental no investiga el ente mismo, sino la posibilidad de la previa comprensión del ser, lo que significa al mismo tiempo, la constitución ontológica del ente» (*KPM* 24).

Esta palmaria declaración de pensamiento transcendental da ahora una nueva precisión —nada definitiva, por lo demás— al problema formulado en el capítulo 1 a propósito del lugar fenomenoló-

gico del ser. Heidegger, puede decirse —en términos que sin duda apenas tienen más valor por el momento que el de etiqueta histórico-filosófica—, no es subjetivista ni realista: su filosofía es filosofía transcendental. Transcendental es aquella estructura fundamental del estar (el ser-en-el-mundo) que resulta para el filósofo última instancia de toda fundamentación: ni subjetiva ni meramente objetiva, sino fundamentadora de toda objetividad, «más objetiva que objeto alguno» (*SZ* 366) —con otras palabras y de acuerdo con pretensiones ya formuladas por Kant: transcendental. Y transcendental es con ella la filosofía de Heidegger, perenne lucha en torno a las cuestiones de fundamentación apriórica.

El hecho, por lo demás, de que la formulación del principio del transcendentalismo por Heidegger ocurra en el seno de una interpretación de la *Crítica de la razón pura* no puede mover a dudar de su valor. Ante todo, por la categórica doctrina de *Vom Wesen des Grundes* a este respecto. Luego, además, porque el propio Heidegger llega a referirse explícitamente a elementos de *Sein und Zeit* (aquellos en que se basa su interpretación de Kant) como a «repetición existencial» de la *Kritik der reinen Vernunft*. Y así, tras afirmar que la cuestión de la *Kritik* «es el problema de *Sein und Zeit*» (*KPM* 184) declara en nota que para entender las conclusiones de su comentario a Kant, tendentes a poner de manifiesto la «repetición existencial» de la *Crítica*, es imprescindible un estudio de *Sein und Zeit* (*KPM* 211 n.).

Tanto *Vom Wesen des Grundes* como *Kant und das Problem der Metaphysik* y *Sein und Zeit* contienen detallados desarrollos del pensamiento transcendental de Heidegger, que son la trama analítica de la tesis general sobre el lugar fenomenológico del ser y vienen a consistir básicamente en la descripción concreta de las estructuras transcendentales, dentro del marco del ser-en-el-mundo. Esas estructuras son en *Sein und Zeit* los elementos de la apertura: disposición y comprensión; en *Kant und das Problem der Metaphysik*, de acuerdo con el proyecto de «repetición existencial» de la *Crítica* y en el curso de la asimilación de la terminología kantiana, esas estructuras transcendentales, momentos de la apertura o lugar del estar, se llaman sensibilidad y entendimiento (*Anschauung* y *Verstand*).

El concepto «originario» de entendimiento (*Verstand*) establecido por Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik* coin-

cide con el concepto de comprensión (*Verstehen*) tal como éste se presenta en *Sein und Zeit*. Apoyándose en los textos kantianos que interpreta,[7] Heidegger describe el entendimiento como origen de la necesidad que se impone al conocimiento, contrariando toda arbitrariedad de éste: «El entendimiento como totalidad da previamente aquello que se opone a la arbitrariedad» (*KPM* 73). La necesidad dada previamente por el entendimiento al pensamiento (incluido el mismo entendimiento) no es la resistencia material del ente: «no se trata de un rasgo de resistencia propio del ente, algo así, por ejemplo, como la imposición de las sensaciones, sino de la previa oposición resistente del ser» (*KPM* 72).

El «poder» o «facultad» kantiano de las reglas es interpretado así en el sentido de la «comprensión previa» heideggeriana del ser. La «resistencia», necesidad o compulsión con que el pensamiento descubre el ente está constituida por la previa proyección ontológica del ser, la cual posibilita en cada caso el descubrimiento del ente y excluye al mismo tiempo de ese descubrimiento toda posibilidad contraria a aquella estructura ontológica proyectada o meramente «arbitraria» respecto de ella. Esa proyección previa —el entendimiento según su concepto «originario»— es transcendental: posibilita la objetividad del ente cuyo descubrimiento adviene por la dación de aquella estructura o necesidad ontológica.

La determinación, la «resistencia» proyectada por la comprensión o entendimiento es necesaria para que sea posible la *intuición* o *sensibilidad*: «La intuición sensible necesita siempre, para ser conocimiento, una tal determinación de lo intuido *como* tal o cual cosa» (*KPM* 33). La tesis de *Sein und Zeit* isomorfa de ésta es más amplia: no sólo para ser «conocimiento», sino en todo caso necesita la intuición una *Sicht* o visión que interprete el ente *qua* tal o cual ente; en todo caso, necesita de una comprensión o entendimiento del ser del ente. Pero la coincidencia es literal si se piensa que también en *Sein und Zeit* es verdad que la intuición sensible necesita de *una* concreta determinación o estructura —*qua* para ser conocimiento (teórico): la determinación de la visión teórica, que interpreta, proyectándolo, el ente *qua* mera-presencia tematizada o tematizable y objetivable.

Sobre el concepto mismo de sensibilidad hay que decir que

7. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1.ª ed., pp. 106 y 126.

Heidegger se aparta considerablemente de Kant, por lo menos según la interpretación habitual de este filósofo, pues Heidegger, apoyándose en la noción kantiana de sensibilidad pura, afirma que Kant ha instaurado por vez primera el concepto «no-positivista» de sensibilidad, es decir, el concepto que no limita esencialmente la sensibilidad a los sentidos. La expresión kantiana «sentido interno» aplicada a la sensibilidad pura sería, pues, en Kant una herencia lingüística ya superada doctrinalmente.

Para Heidegger, «no toda intuición sensible, es decir, receptiva, tiene por fuerza que ser una intuición de sensación, una intuición empírica». Lo «bajo» de la afección de los sentidos, condicionada por el cuerpo, no pertenece a la esencia de la sensibilidad.

Con esa fijación del concepto de sensibilidad pura o transcendental Heidegger la reduce a su noción de disposición. Ésta, en efecto, como se vio, es para el filósofo previa raíz de la sensibilidad de los sentidos orgánicos y es, como propia del finito ser del estar, receptividad de la derelicción de éste en el mundo.

La sensibilidad está necesariamente abocada en su misma posibilidad a la previa determinación ontológica del ente por el entendimiento. Pero la proyección del ser determinativa del ente no conseguiría descubrir ente alguno si el estar, en tanto que proyectante, no estuviera ya siempre «enmedio del ente» (*WG* 42). Con otras palabras: el entendimiento —la comprensión— presupone también a su vez la sensibilidad —la disposición— si, como de hecho ocurre, es entendimiento descubridor del ser *del ente*. Con esa implicación recíproca establece Heidegger, en términos de pensamiento transcendental, las relaciones que median entre intuición y entendimiento —entre disposición y comprensión, si se prefiere la terminología propia del filósofo en *Sein und Zeit*. Este es el modo de presentarse en Heidegger la doble faz de lo transcendental, ya, como se ve, desde *Sein und Zeit* y recogiendo la problemática tal como la planteó el fundador del pensamiento transcendental.

Los dos elementos de los kantianos juicios sintéticos —sensibilidad y entendimiento— han sido asimilados por Heidegger a su propio pensamiento. Con ello dispone ya de los elementos necesarios para asimilarse el concepto pleno de juicio sintético, o, como Heidegger prefiere decir, «síntesis veritativa» (*KPM* 34). El filósofo apela aquí brevemente a los primeros pasos de su pensamiento transcendental, repitiendo ante todo que «el conocimiento del ente sólo es

posible sobre la base de un conocimiento previo, no empírico, de la constitución ontológica del ente» (*KPM* 42). Este primer postulado transcendental no es, naturalmente, susceptible de prueba.[8]

En *Kant und das Problem der Metaphysik* viene autorizado por cita de un característico párrafo de Kant acerca del modo de pensar de los físicos,[9] exactamente igual que en *Sein und Zeit* venía persuasivamente ejemplificado con el *mismo* hecho.

Ahora bien: sentado tal principio y admitido que el conocimiento humano, como propio de un ser finito que no puede crear el ente al pensarlo, es esencialmente «intuición receptiva y determinativa del ente» (*KPM* 42), hay que concluir que ese conocimiento —que es conocimiento del ente— tiene que fundarse necesariamente en «un conocimiento del ser del ente anterior a toda experiencia» (*KPM* 42). Ese conocimiento es el propio del juicio sintético *a priori* kantiano.

La interpretación del juicio sintético *a priori* como «síntesis ontológica» realiza la plena apropiación de ese concepto transcendental kantiano por Heidegger. La apropiación se basa en la doctrina de las tres síntesis:

Heidegger distingue tres síntesis en el juicio sintético (*KPM* 34): la síntesis apofántica, o síntesis de sujeto y predicado en el juicio expreso, síntesis última; la síntesis predicativa, previa al juicio expreso y consistente en la «representación de la unidad unificadora del concepto en su carácter de predicado»; y la síntesis veritativa, síntesis primera y fundamental del entendimiento con la intuición, previa a las otras dos, a las que contiene. Por esta síntesis radical «el pensamiento se relaciona mediatamente con el objeto» —mediatamente, es decir, a través de las estructuras ontológicas objetivas que se configuran en la síntesis—.[10] «Éste (*scil.* el objeto) se hace manifiesto (verdadero) en la unidad de una intuición pensante. Según

8. «Esse (o sea, las estructuras transcendentales) non si scoprono nè si dimostrano, ma si giustificano. Questa è la differenza del metodo trascendentale dal metodo empirico e dal metodo razionale» (Morpurgo, *op. cit.*, p. 11). En Heidegger hay todavía otro principio metódico diverso del transcendentalismo pero que colabora con éste en la exclusión de todo ideal demostrativo: la fenomenología.

9. «Tuvieron los investigadores de la naturaleza una iluminación. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su proyección ...» (*Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. XIII).

10. Si se quiere utilizar las expresiones de *Von Wesen des Grundes* podría decirse: por la síntesis veritativa la comprensión pasa de ser sólo proyecto (*Entwurf*) a ser un proyecto *arrojado* sobre el ente, a ser un *Überwurf*.

esto, la síntesis de pensamiento e intuición realiza la manifestación del ente hallado como objeto. Por eso la llamamos síntesis que hace manifiesto (verdadero), síntesis veritativa (*KPM* 34).

Cuando la síntesis veritativa es pura, es decir, previa a la experiencia —previa, naturalmente, en el sentido del *a priori* transcendental— se llama síntesis ontológica (*KPM* 42): ésta es el equivalente heideggeriano de la estructura de los juicios sintéticos *a priori* de Kant. Ella es ese conocimiento previo a toda experiencia y que posibilita el conocimiento del ente. La síntesis ontológica es el conocimiento ontológico, la plena comprensión previa del ser del ente.

Ahora bien: el que la comprensión en su pleno sentido sea una *síntesis* significa que no es pura cuestión de entendimiento en el sentido habitual intelectualista de este término. Ya se notó antes que la identificación de la comprensión heideggeriana del ser con el entendimiento lo es con el «concepto *originario*» de éste, diverso de la mera intelectualidad. El entendimiento «originario», queda claro ahora, es ya una estructura sintética. Aquí se manifiesta en concreto la tendencia básica del pensamiento transcendental de Heidegger, tendencia que dirige toda su interpretación de la *Kritik der reinen Vernunft* hasta concluir en una reducción de entendimiento e intuición a la imaginación transcendental (la *Einbildungskraft* kantiana), ser indiferenciado de aquellas «facultades». Esa conclusión (*KPM* 127 ss.) establece que la síntesis transcendental pura, la «síntesis ontológica», comprensión plena del ente, tiene su unidad por debajo de la diferenciación derivativa del entendimiento y sensibilidad o intuición en sus contrapuestos conceptos clásicos. La comprensión previa del ser es a la vez —no «reúne» meramente en sí— receptividad y proyecto en la articulación o sentido que proporciona, sólo de acuerdo con el cual puede ser conocido el ente en su ser.

La síntesis ontológica posibilita o fundamenta el conocimiento. El ulterior problema de la posibilidad esencial de esa síntesis misma es el problema de toda fundamentación: es el problema transcendental, cuya radicalidad no ha sido vista por Kant, que se ha limitado a establecer la naturaleza de los elementos de esa síntesis, «retrocediendo» ante el problema último de su unidad (*KPM* 146 ss.). Heidegger, por su parte, dispuesto a no pronunciar sino en última instancia el *ignoramus* kantiano, plantea explícitamente el problema: «se pregunta por la posibilidad esencial de la síntesis ontológica» (*KPM* 46).

Preguntar por la posibilidad de la síntesis ontológica es, pues, la formulación heideggeriana de la última cuestión relativa a la fundamentación del conocimiento. Ahora bien: el conocimiento ontológico o síntesis ontológica «no es sino la constitución originaria de la transcendencia» (*KPM* 107), puesto que aquélla está supuesta, como comprensión proyectora de ser, en todo comportamiento transcendental concreto, y en todo conocimiento del ente. Al hilo de su interpretación kantiana Heidegger consigue así un análisis del concepto de transcendencia —tan diverso del de Kant— que pone de manifiesto toda la naturaleza transcendental de su pensamiento gnoseológico: la coincidencia de la síntesis ontológica con la transcendencia originaria permite esperar que el principio supremo de esa síntesis ilustre señaladamente acerca de la esencia de la transcendencia. «El principio supremo (de todos los juicios sintéticos *a priori*) tiene que contener la más central determinación esencial de la transcendencia» (*KPM* 107). Kant ha formulado ese principio así: «las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo las condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*».[11] Pero el contenido decisivo de esa formulación, comenta Heidegger, no está en las palabras subrayadas por el propio Kant, sino en la expresión «son al mismo tiempo» (*KPM* 111). Esas palabras «expresan la unidad esencial de la plena estructura de la transcendencia» (*KPM* 111). Por eso el principio podría también formularse más brevemente así: «lo que posibilita una experiencia posible posibilita al mismo tiempo lo experimentado o experimentable como tal» (*KPM* 111).

Si el conocimiento ontológico es la constitución originaria de la transcendencia, el problema de su fundamentación es el problema de la fundamentación de ésta o de la de su principio supremo.

Fundamentar —término, observa Heidegger, cuya significación sensible se realiza en la arquitectura— no es la operación de colocar un fundamento a un edificio ya listo, o la de substituir por otro el que ese edificio ya tenía. Ésa es para Heidegger trivial manera de fundamentar las ciencias, habitual en los especialistas. «Fundamentación es más bien el proyectar el plano arquitectónico mismo, de tal modo que éste indique al mismo tiempo cómo y en qué sentido quiere ser fundado el edificio» (*KPM* 13). Pero este proyecto del

11. *Kritik der reinen Vernunft*, 1.ª ed., p. 158; 2.ª ed., p. 197.

plano arquitectónico no debe a su vez identificarse con el establecimiento de un sistema con sus divisiones, sino que tiene que ser concebido como la «delimitación y caracterización de la posibilidad interna», es decir, «como la determinación concreta de la esencia» de lo fundamentado (*KPM* 13-14).

Vom Wesen des Grundes expone más detalladamente que *Kant und das Problem der Metaphysik* la naturaleza de ese comportamiento que es el fundamentar. Como todo comportamiento, el fundamentar arraiga, según enseña Heidegger, en la transcendencia. Y así será ahora necesario hacer de necesidad virtud y aclarar a la vez el concepto de fundamentación y el concepto de transcendencia, de cuya fundamentación se trata.

Transcendencia es para Heidegger un «rebasar» (*Ubersteigen*), que supone algo «rebasado» y un polo o hacia-qué (*Woraufzu, Woraufhin*) del movimiento (*WG* 17). En cuanto al ente que efectúa ese rebasamiento, se trata del estar: la transcendencia es una constitución esencial del estar, la posibilitación de la existencia misma (*WG* 17), pues la existencia, como se vio en *Sein und Zeit*, es caracterizable por su autoanticipación o autorrebasamiento. Si, pues, se entiende por sujeto «no sólo el hombre concreto, sino también y principalmente lo que en él es *estar*, entonces puede afirmarse que la transcendencia es una "estructura fundamental de la subjetividad"» (*WG* 18).

Lo rebasado en la transcendencia es el ente. En su transcender el estar está siempre más allá de todo ente concreto, incluso más allá del ente que es él mismo en su facticidad. Por eso es la transcendencia «excesiva» (*überschwingend*) (*WG* 43).

Si los entes son lo rebasado, ¿cuál es el polo del rebasamiento? Es, enseña Heidegger, el mundo como significatividad fundamental del ser de los entes (*WG* 19). Por eso es la transcendencia caracterizable, al modo de *Sein und Zeit*, como ser-en-el-mundo (*WG* 19). El mundo es un elemento (el polo) de la transcendencia.

Ahora bien: la transcendencia hacia el mundo, hacia la significatividad del ser, la transcendencia en tanto que «excesiva» respecto del estar, no posibilitaría por sí misma el encuentro del estar con los entes. Este encuentro, empero, ocurre: además de proyectar hacia el polo de la significatividad, la transcendencia «arroja» esa significatividad sobre los entes, haciéndolos descubribles (*WG* 36). Si esto, pues, ocurre, es porque la transcendencia, al mismo tiempo que supera el ente, está afectada, *dispuesta* por él. La afección de la transcendencia por

el ente, por la facticidad, limita las posibilidades del mundo. Por esta razón, si en tanto que proyectante la transcendencia es «excesiva», en tanto que afectada o dispuesta es en cambio «substractiva» (*entziehend*) —substractiva, esto es, de las posibilidades anuladas por la facticidad óntica desde la cual el estar transciende (*WG* 43).

Proyecto y disposición posibilitan por último todo comportamiento —pues el comportamiento lo es siempre respecto del ente, lo cual requiere tanto la afección por éste cuanto la posibilitación de su sentido (*WG* 36). Este complejo y unitario «acontecer» (*Geschehen*) es la transcendencia, que posibilita la entrada del ente en un mundo (*Welteingang*) y con ella la historia (*WG* 36). La fundamentación —como comportamiento expreso y teórico, o tácito y no-teórico— es un comportamiento (una intencionalidad) que arraiga en esa unidad de la transcendencia. El proyecto de la transcendencia es un «fundar» (*Stiften*) el ser del ente que afecta a la transcendencia haciéndola «tomar pie» (*Bodennehmen*). Sobre la base de ambos momentos y en su unidad se hace posible «fundamentar» (*Begründen*) la manifestación de la esencia concreta o posibilidad interna del ente (*KPM* 13-14; *WG* 42-44).

Tras haber explicado los conceptos heideggerianos de transcendencia y de fundamentación, acaso convenga todavía precisar los diversos elementos nocionales del concepto de transcendencia, al objeto sobre todo de ganar bases claras para ulteriores discusiones. En *Sein und Zeit, Kant und das Problem der Metaphysik* y *Vom Wesen des Grundes* (es decir, en el a veces llamado «primer» Heidegger), transcendencia significa en términos generales el rasgo esencial de la existencia del estar: el «salir» de sí mismo, el autorrebasarse, el ser-en-el-mundo. Ese rebasamiento es:

1.º hacia el mundo, hacia el ser (*KPM* 46; *WG* 19);
2.º receptivo del ente o facticidad en su totalidad (*KPM* 24; *WG* 42);
3.º comportamiento respecto de (rebasamiento hacia) el ente, intencionalidad (*WG* 43-44); en este sentido, posibilitado por los otros dos, la transcendencia «caracteriza todo comportamiento finito con el ente» (*KPM* 70).

A todos estos sentidos habrá que añadir —pero acaso no con el mismo valor de momento o nota de un concepto único— el que ten-

ga el término «transcendencia» cuando se aplica al ser, llamado en Sein und Zeit *lo «simplemente transcendente»,* das Transzendens schlechthin (*SZ* 38).

Desde un punto de vista gnoseológico, los tres primeros sentidos de la transcendencia heideggeriana (es decir, de la transcendencia como constitución fundamental de la subjetividad) se reducen en último término a una estructura única: la transcendencia heideggeriana es, según el momento *gnoseológicamente* decisivo del giro transcendental kantiano, objetivo-subjetiva (*KPM* 151). Aún más precisamente enunciado en términos heideggerianos, la transcendencia es la «subjetividad del sujeto humano» (*KPM* 186), o, según la fórmula ya vista de *Vom Wesen des Grundes,* la estructura fundamental de la subjetividad. La subjetividad del sujeto humano en tanto que estar, en tanto que ser-en-el-mundo, no puede en efecto lograrse sino en el comportamiento con el ente, en la intencionalidad fundada en la transcendencia (*WG* 18); por eso enseña *Sein und Zeit* que la subjetividad del estar en tanto que estar es su lugar, su apertura, su ser-en y su ser-con. En su concreta transcendencia, el estar *es* su posibilidad.

Cooriginariamente, ha enseñado el filósofo, la subjetividad del estar es también un ser-respecto-de-la-muerte. La finitud es cooriginariamente esencial al ser-en-el-mundo. Un ser infinito tendría una relación de producción con el ente, no necesitaría abrirse a él en la compleja posibilidad de la proyección afectada que es la síntesis ontológica. Es, pues, la finitud la que fundamenta el ser-en-el-mundo, la transcendencia, y los comportamientos que ésta posibilita. De aquí que Heidegger pueda afirmar que «la transcendencia es simplemente la finitud misma» (*KPM* 87).

Esta precisión abre perspectivas que permanecieron cerradas para el pensamiento de Kant, por más que sea difícil probar que Heidegger violente también los textos de la *Crítica* en que apoya su afirmación de que tal enlace entre finitud y transcendencia (en el sentido transcendental heideggeriano de ese término) se encuentra ya en el sistema del filósofo de Königsberg.

Así pues, el fundamento inmediato de la transcendencia es la finitud: la finitud impone al sujeto humano la esencial necesidad de transcender de sí, de no bastarse a sí mismo para realizarse en su subjetividad. Ahora bien, si su fundamento inmediato es la finitud, debe ser lícito afirmar que *el fundamento último de la transcen-*

dencia es la temporalidad, pues la finitud se funda últimamente en ésta. Según la lectura de Heidegger, esto está ya manifiesto en Kant, concretamente en la tesis de éste que hace del tiempo, como sentido interno, el portador último de la síntesis ontológica (*KPM* 51).

En la interpretación heideggeriana de la *Kritik der reinen Vernunft* la argumentación se desarrolla a lo largo de una reducción de *Verstand* y *Anschauung* a *Einbildungskraft*. Kant había hablado ya de una unidad de origen (de una «raíz común»)[12] de ambas facultades, postulada por su síntesis *a priori*. En el estudio por separado de ambas facultades, Heidegger pone de manifiesto su inseparabilidad en la función receptivo-proyectiva, mostrando incluso que ya cada una de ellas «por separado» presenta ambos aspectos funcionales. Y ello —opina— porque son radicalmente una misma cosa. Ya el hecho de que la intuición o sensibilidad, por esencia receptiva, pueda ser al mismo tiempo pura, es decir, libre de experiencia externa recibida (sin dejar por ello de ser finita), debería llamar la atención y hacer ver que la sensibilidad tiene también su función activa o proyectante, por así decirlo, «sin» la ayuda del entendimiento. Éste, por su parte, proyector por esencia, es empero también receptivo de la legalidad del ser. La presencia de ambas funciones en ambas facultades muestra que entendimiento y sensibilidad son manifestaciones de una única realidad ambivalente en sí, substantivizada por lo que Vuillemin, recogiendo una expresión de Heidegger, llama la «interpretación positivista» del kantismo.[13] Ahora bien, aquella realidad ambivalente es la imaginación transcendental, la *Einbildungskraft*, utilizando el lenguaje kantiano (*KPM* 159 ss.).

Pero ya esa primera determinación de la imaginación kantiana la hace coincidir con el «pleno concepto» heideggeriano de «tiempo» (*KPM* 159). En efecto, «el tiempo es, según su esencia, pura afección de sí mismo» (*KPM* 170). Se trata aquí, naturalmente, como en *Sein und Zeit*, del tiempo «originario», o temporalidad, no de la «serie de los ahoras» (*KPM* 160), no del tiempo computable, derivado del tiempo originario (*KPM* 160; *SZ* 426). La temporalidad, «ekstatikón en sí», lo transcendente en sí, es anteposición de sí misma a sí misma, «pura afección de sí misma» por sí misma, recepción y proyección a la vez como la *Einbildungskraft* transcendental. En la ma-

12. *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. 29.
13. Vuillemin, *op. cit.*, p. 210.

gia del léxico heideggeriano suena casi a tautología esta proposición final: *la esencia de la transcendencia es la temporalidad.*

Al alcanzar la temporalidad se llega a la esencia de la transcendencia, al fundamento último del conocimiento. En *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger justifica en concreto su tesis con una interpretación «temporal» de los tres modos kantianos de la síntesis *a priori*: aprehensión (*KPM* 163-164), reproducción (*KPM* 164-166) y recognición (*KPM* 166-171), viendo en la primera el «ékstasis» del presente, el del pasado en la segunda y el del futuro en la tercera. La doctrina y su justificación se benefician en *Sein und Zeit* de una exposición acaso más compleja, pero no deformada terminológicamente por la necesidad de adecuarse al léxico kantiano. En *Vom Wesen des Grundes*, en cambio, Heidegger renuncia a cerrar adecuadamente la exposición del concepto de transcendencia con un desarrollo circunstanciado del fundamento de ésta en la temporalidad. Por razones en parte de fondo (el tema del escrito no es propiamente la transcendencia) y en parte acaso literarias (el ensayo apareció originariamente en un simposio de homenaje a Husserl y como separata del mismo), Heidegger se limita a apuntar el tema, remitiéndose a *Sein und Zeit* (*WG* 42).

La justificación de la tesis según la cual la esencia de la transcendencia es la temporalidad viene dada en *Sein und Zeit* también muy concretamente: mostrando cómo la temporalidad funda el elemento de la transcendencia que es el mundo. «Existiendo, es el estar su mundo» (*SZ* 364). Ahora bien, el ser del estar es la cura, cuyo sentido ontológico es la temporalidad. Por tanto, «la unidad de la significatividad, es decir, la constitución ontológica del mundo, tiene entonces que fundarse igualmente en la temporalidad» (*SZ* 365). Esta conclusión de carácter general y metódico se concreta a lo largo de un análisis de la noción de «horizontalidad» de la unidad ekstática de la temporalidad: «como unidad ekstática, la temporalidad tiene algo así como un horizonte». Ésta es la condición de la posibilidad del mundo (*SZ* 365). Cada ékstasis de la temporalidad tiene una dirección (*Woraufhin*) propia. «Llamamos esquema horizontal esa dirección de los ékstasis» (*SZ* 365). Son distintos los respectivos esquemas de los distintos ékstasis. El esquema del futuro —sea éste propio o impropio— está caracterizado por la llegada del estar a sí mismo, es el *para-qué-último*. El esquema del pasado, que caracteriza la estructura horizontal de este ékstasis, es el ante-qué, en qué

o *con-qué* de la derelicción. El esquema del presente está determinado por los diversos y concretos *para-qué* de cada caso.

Así son revelados en su fundamento temporal los esquemas del *para-qué-último*, del *ante-qué* (que incluye en sí los esquemas del *con-qué*) y del *para-qué*. Pero, como se vio (*SZ* 87 ss.; 364),[14] esos esquemas constituyen la significatividad, la constitución ontológica del mundo (*SZ* 365). Por eso puede Heidegger concluir afirmando: «... sobre la base de la constitución horizontal de la unidad ekstática de la temporalidad, pertenece al ente que es en cada caso su lugar (es decir, al estar) algo de la naturaleza del mundo abierto (*SZ* 365). La temporalidad es, pues, el fundamento del mundo, y, por tanto, de la transcendencia, de la que el mundo es momento capital.

Al final de esta exposición puede surgir la pregunta de si todo eso no es mera tautología, de si no estaba ya todo implícitamente dicho con la concepción del mundo como significatividad y la del sentido del estar como temporalidad. A tenor de las respuestas que suele dar Heidegger cada vez que le parece oportuno enfrentarse con este reproche, también esta vez habría que contestar que sí, que toda la exposición ha sido circular; pero que este círculo está muy lejos de ser vicioso, que se justifica por la circularidad estructural de la existencia y que tiene incluso una proyección metodológica muy apreciable: el desarrollo circular heideggeriano descubre, en efecto, estructuras cada vez más concretas y profundas, «círculos concéntricos» de la circularidad general fenomenológicamente apresada como rasgo primario de la existencialidad.[15]

Al mismo fin de obtener «circularmente» concreciones que enriquezcan el conocimiento de la naturaleza transcendental de la gnoseología heideggeriana puede servir el estudio de la concepción que el filósofo tiene de dos nociones tradicionalmente capitales de la teoría del conocimiento: las nociones de *realidad* y *verdad*.

El concepto de realidad

En la etimología de la palabra realidad, enseña Heidegger, la tradición filosófica ha recogido un modo de ser: la coseidad, el contenido de mera presencia del ente, reflejado en su *essentia*. En el mo-

14. Cf. cap. 1, p. 39.
15. «La misma filosofía parece ser ese círculo» (*DPh* 19). «... quizá sea el círculo una oculta espiral» (*SZ* 30).

derno pensamiento epistemológico, en cambio, «realidad» significa tanto como «existencia» en el sentido habitual y no heideggeriano del término. Pero este cambio de significación no es imputable a Kant. Antes al contrario, para entender a éste —por ejemplo, cuando habla de «realidad de las categorías»— es imprescindible

> no tomar el rótulo kantiano «realidad» en la significación de la actual «teoría del conocimiento», de acuerdo con la cual «realidad» significa tanto como «existencia», noción que Kant expresa con los términos *Dasein* o *Existenz*. *Realität* quiere decir más bien, como el propio Kant traduce con justeza, «coseidad», y significa el contenido del ente abarcado por la *essentia* (*KPM* 83).[16]

Frente a tal concepto correcto de realidad, que coincide substancialmente con el del transcendental *res* de los escolásticos medievales, la moderna epistemología, enseña Heidegger, insiste en presentar el problema de la realidad como «la cuestión de si existe un mundo y de si el ser de ese mundo puede ser probado». Ahora bien: así planteado, el problema carece de sentido (*SZ* 202).

La pregunta, en efecto, la formula el estar —«¿y quién, si no, podría plantearla?»— y el estar es ser-en-el-mundo. «El "problema de la realidad", en el sentido de la cuestión de si hay un mundo externo presente y de si es demostrable, revela ser un problema imposible, no porque conduzca en su desarrollo a insostenibles aporías, sino porque el mismo ente que está en tema en ese problema rechaza sin más semejante planteamiento» (*SZ* 206).

Efectivamente, aclara el filósofo, con el ser del estar está ya esencialmente abierto el mundo, es decir, el plexo de la significatividad o aplicabilidad. Y con él, naturalmente, el «mundo» en el derivado sentido de conjunto del ente intramundano (*SZ* 203). Ahora bien, «realidad» significa, con limitaciones que el filósofo no tardará en enunciar, el ser del ente intramundano —del «mundo» (*SZ* 209). Es cierto que, abierto el mundo, el ente intramundano puede aún estar encubierto, «pero lo real sólo es descubrible

16. La precisión del concepto de realidad y su distinción respecto del de existencia cobra en el texto heideggeriano una gran claridad gráfica gracias a que el origen latino del término *Realität* permite al filósofo diferenciarlo inmediatamente del alemán *Wirklichkeit*, cuya significación en la lengua usual es también «realidad». Así resulta lingüísticamente muy persuasiva la radicalización del sentido esencialista del transcendental *res* de los escolásticos.

sobre la base de un mundo abierto ya en cada caso. Y sólo sobre esa base puede permanecer aún oculto lo real» (*SZ* 203). Toda esa situación queda en definitiva recogida en la afirmación de que, puesto que con el ser del estar están ya cooriginariamente abiertos el mundo y el «mundo» (es decir, la significatividad y el ente intramundano), «el ser del ente intramundano está ya siempre entendido en cierto modo, aunque no esté conceptuado en forma ontológica adecuada» (*SZ* 200).

¿Significa esto, sin más, que el «realismo epistemológico» ofrezca una solución satisfactoria del problema? No. Es cierto que en sus últimas conclusiones coincide —de modo meramente «doxográfico»— con los resultados obtenidos sobre la base de la analítica existencial. Pero le separa de ésta el hecho de que acepte como problema ese pseudoproblema rechazado por la naturaleza misma del ente supuestamente problemático, aunque sea para resolverlo en términos admisibles (*SZ* 207).

Esta recusación del realismo epistemológico por razones metodológicas no significa que Heidegger se adhiera explícitamente al idealismo. Éste, ciertamente, se acerca mucho, piensa Heidegger (como pensaba Kant), al planteamiento correcto del problema de la realidad: «Cuando el idealismo subraya que el ser y la realidad sólo son "en la conciencia" se expresa así la comprensión de que el ser no puede ser explicado por medio del ente» (*SZ* 207). Esta para Heidegger decisiva verdad vislumbrada por el idealismo es el mayor mérito de éste en el contexto del problema de la realidad: gracias al hecho de que el ser está «en la conciencia» (por usar esta expresión idealista; Heidegger diría: «en la comprensión», y aclara de hecho el estar «en la conciencia» añadiendo: «comprensible en el estar») puede el estar comprender y acuñar en conceptos caracteres ontológicos como «realidad» o «independencia». Y así, «si el rótulo "idealismo" significa tanto como vislumbre de que el ser no puede ser explicado por medio del ente, sino que es para cada ente lo "transcendental", entonces se encuentra en el idealismo la única y correcta posibilidad de problemática filosófica» (*SZ* 207-208).

Pero no puede olvidarse que el idealismo, aparte de llegar a conclusiones paradójicas e inadmisibles, adolece en el fondo de la misma insuficiencia metódica que el realismo. También el idealismo parte de una contraposición sujeto-objeto; la resuelve, es cierto, por aniquilación de uno de sus extremos; pero la suposición de un suje-

to *aislado*, *cosa* frente a la cual se yergue o no se yergue un mundo, es vicio común de los planteamientos realista e idealista.

¿Cuál es la causa de esa universal deficiencia metódica que afecta también, según Heidegger, a las concepciones no-racionalistas de la realidad, como la de Dilthey —en su concepto de la realidad como resistencia al sujeto aislado enfrentado a ella— o la de Scheler —que la concibe como dada inmediatamente por el impulso y la voluntad del hombre?

En una primera descripción la causa de ese vicio metodológico puede formularse así: falta a toda la tradición filosófica, en el problema de la realidad como en todos los demás, una aclaración ontológica del ente por relación al cual se habla de «independencia» y transcendencia de la realidad; es decir, falta una ontología del estar, una analítica de la existencia (*SZ* 209-211). Ahora bien: la falta de esa analítica decide el fracaso de toda interpretación de la realidad, pues en tanto que a la realidad pertenece el carácter del ser-en-sí y de la independencia, se enlaza con la cuestión del sentido de la realidad la de la posible independencia de la realidad respecto de la «conciencia», o bien la de la posible transcendencia de la conciencia en la «esfera» de lo «real» (*SZ* 202). Siendo esto así, la falta de un análisis ontológico-existencial de la «conciencia» hace que ésta —como la «vida» de Dilthey— sea comprendida acríticamente, falseando toda la problemática. Pues el hecho de que una estructura (la «vida», la «conciencia»: el ser-en-el-mundo) sea última, en el sentido de no poder irse a buscar un ente «detrás» de ella, no exime de una aclaración ontológica de la misma (*SZ* 209). Antes al contrario, lo que se desprende de todas las consideraciones hechas es que «la posibilidad del análisis ontológico suficiente de la realidad depende de hasta qué punto ha sido aclarado en su *ser* aquello *mismo respecto de lo cual* debe haber independencia, *aquello que* tiene que ser transcendido. Sólo así resulta apresable también ontológicamente el modo de ser del transcender» (*SZ* 202).

Esta tarea de análisis de aquello respecto de lo cual debe ser independiente lo real, es decir, del estar como ser-en-el-mundo, ha sido cumplida por Heidegger con la analítica existencial, la cual efectivamente ha terminado por ofrecer una interpretación transcendental de la transcendencia, de la transcendentalidad del contacto con el ente intramundano, descubriendo las correspondientes estructuras transcendentales que fundamentan ese *commercium*

(*SZ* 202). De acuerdo con esa interpretación, «realidad» es un modo de ser —el ser de mera presencia— apresado por una determinada comprensión, que es, por cierto, propia de la ciencia según el concepto existencial de ésta. Como todo otro modo de ser del ente intramundano —la cuasi-instrumentalidad, por ejemplo— la realidad se funda ontológicamente en la mundalidad del mundo, y con ello en el fenómeno o estructura fundamental del ser-en-el-mundo (*SZ* 211).

Ahora bien: «De aquí surge la certeza de que la realidad no tiene entre los modos de ser del ente intramundano ninguna prerrogativa, ni puede este modo de ser caracterizar con adecuación ontológica entidades como mundos y estar» (*SZ* 211). Y, sin embargo, en la tradición filosófica «el concepto de realidad tiene una característica preeminencia en la problemática ontológica» (*SZ* 201). La razón de ello está en que la «realidad no es sólo un modo de ser entre otros, sino que se encuentra ontológicamente en una determinada conexión de fundamentación con el estar, el mundo y la cuasi-instrumentalidad» (*SZ* 201).

Por lo que hace a la cuasi-instrumentalidad, el fundamento que ella presta a la aparición de la realidad —es decir, a la transcendental comprensión del ser del ente como mera presencia— consiste en un aniquilamiento del propio ser-en-sí del cuasi-instrumento. Este ser-en-sí, en efecto, es un «mantenerse-en-sí» cuya condición esencial es el «pasar desapercibido». Apenas falta o falla el instrumento, la visión circumspecta puede percibirlo, aislarlo, separarlo del plexo de aplicabilidad en que yacía su propio en-sí y *substantivizarlo*, promoviendo así la destrucción ontológica de su ser instrumental y la aparición de la realidad o ser de mera presencia, definido por propiedades o disposiciones «objetivas» y tematizadas o tematizables.

En este proceso de destrucción ontológica fundamentadora de la ontologicidad de la realidad viene pasado por alto el *mundo*. El plexo de la aplicabilidad y la significatividad desaparecen, en efecto, para la comprensión de la realidad, al romperse la estructura esencialmente unitaria con el paso a primer término del instrumento objetivado como *res*. Tal es —también pues de aniquilamiento— la fundamentadora conexión de mundo y realidad.

Desde el parágrafo 14 de *Sein und Zeit* señala Heidegger que «el pasar por alto el mundo y el ente que por lo pronto sale al encuentro no es algo casual, ningún descuido que se trate simplemente de subsanar, sino que se funda en un esencial modo de ser del estar

mismo» (*SZ* 100). La base o fundamento del fenómeno del desconocimiento del mundo «yace en la decadencia del estar y en el desplazamiento por ella motivado de la primaria comprensión del ser al ser como mera presencia» (*SZ* 206).

La decadencia del estar —estructura esencial del mismo, anclada en la cura y más precisamente en el momento de la misma caracterizado por Heidegger como «ser-junto-al-ente-intramundano»— hace que la interpretación del ser reciba por de pronto su orientación del ser del ente intramundano, incluso cuando no se trata de experiencia empírica, sino de comprensión ontológica. Al mismo tiempo, es pasado por alto el ser del inmediato instrumento, y captado primero el ente como conexión cósica de mera presencia (*res*). El *ser* recibe entonces el sentido de realidad (*SZ* 201).

En su decadencia, huyendo de la revelación de la temporalidad y finitud de su ser, el estar se refugia en la perennidad inmutable de la cosa, de la realidad: «La substancialidad se convierte en la determinación fundamental del ser. De acuerdo con esta transposición de la comprensión del ser, la comprensión ontológica del estar se orienta también en el horizonte de ese concepto del ser. El *estar* es así también, como cualquier otro ente, *mera presencia real. Y así recibe el ser en general el sentido de realidad* (*SZ* 201).

Numerosas son las implicaciones filosóficas de esa explicación, dimanantes todas de lo que podría considerarse como núcleo de la metafísica de Heidegger, a saber, *el esfuerzo sistemático y antiaristotélico por no pensar el ser en base a la idea de substancia.* Por su interés gnoseológico, los últimos textos heideggerianos aducidos aportan un nuevo elemento que por fuerza habrá que recoger más adelante. Por lo pronto, podría establecerse una recapitulación de la doctrina heideggeriana de la realidad en los términos siguientes:

1.° Realidad es un modo de ser, una transcendentalidad definida por una comprensión del ser que se encuentra del modo más patente en el comportamiento descrito por el concepto existencial de ciencia. Ese modo del ser es la mera presencia o coseidad.

2.° Pero la de la realidad no es una comprensión exclusiva del comportamiento científico. Está esencialmente enraizada en el estar, pues se fundamenta en la decadencia del mismo. Y ésta no sólo tiene lugar —ni menos lo tiene principalmente— en el comportamiento científico.

> La idea de ser como subsistente mera presencia no motiva sólo una determinación extrema del ser del ente intramundano y su identificación con el mundo en general, sino que impide al mismo tiempo percibir adecuadamente los comportamientos del estar. Con ello, empero, se cierra completamente el camino que llevaría a comprender el carácter fundamentado de todo comportamiento de la sensibilidad y del entendimiento, y a comprenderlos como una posibilidad del ser-en-el-mundo (*SZ* 98).

Con otras palabras, y desde el punto de vista de la gnoseología, la substantivización del ente originada por la decadencia del estar cierra el camino que permitiría llegar a descubrir las estructuras *transcendentales* fundamentales del ser-en-el-mundo. Por eso no es casual que el filósofo que ha planteado en la filosofía moderna el tema del *a priori* gnoseológico transcendental en forma más sistemática —Kant— sea, no obstante hallarse prisionero de la cartesiana cosificación del hombre, el autor a que Heidegger dedica su primera «repetición existencial»: *Kant und das Problem der Metaphisik.*

Hay que notar, por último, que las consecuencias del predominio obtenido por el concepto de realidad en la problemática gnoseológica moderna no han consistido sólo en el expuesto entorpecimiento del esfuerzo por conseguir una genuina analítica existencial del estar; incluso la instrumentalidad inmediata del ente intramundano se ha visto encubierta por aquel fenómeno. Éste, en definitiva, «ha lanzado la problemática del ser en general por un camino desviado. Los demás modos de ser son determinados negativamente y privativamente en relación a la realidad» (*SZ* 201).

El concepto de verdad

El tema de la verdad no es para Heidegger asunto de la teoría del conocimiento —en el supuesto, por lo demás, de que el filósofo admitiera que competa tema alguno a esa disciplina, corporeización a sus ojos de la «metafísica» substancialista helénico-occidental. Pero el hecho es que esa misma tradición contra la que se yergue Heidegger coincide ampliamente con él en su constante presentación y estudio del parentesco que media entre verdad y ser. Por no hablar ya de Avicena —a cuya doctrina de la verdad, en su ver-

sión escolástica, Heidegger dedica dos ceñidas páginas de *Vom Wesen der Wahrheit*—, Parménides y Aristóteles han realizado ese planteamiento, el segundo, por ejemplo, con su uso del término ἀλήθεια por πρᾶγμα o φαινόμενον en los libros A y Γ de la *Metafísica*. Heidegger mismo hace esas alusiones históricas (*SZ* 212-213) y recoge por primer punto de partida de su investigación ese parentesco por virtud del cual el término «verdad» «puede ser empleado terminológicamente como "ente" y "ser"» (*SZ* 213).

Precisamente por estar en una originaria conexión con el ser, la verdad no puede ser tema de una «teoría del conocimiento» o del juicio, sino que tiene que formar parte de la problemática ontológica fundamental. Pero entonces la cuestión tuvo que presentarse ya en la analítica existencial, cuya función propia (más amplia que la de descripción del sujeto del conocimiento) era precisamente la de preparar una fundamentación de la ontología «aclarando el problema del ser». Efectivamente, el tema de la verdad apareció, y precisamente en el contexto de la comprensión del ser. Heidegger, no obstante, no se limita ni siquiera en *Sein und Zeit* a remitir a las páginas de la analítica existencial que contienen los gérmenes de su doctrina de la verdad; ya en esa misma obra desarrolla un estudio especial del tema, primero de los tres que ha dedicado expresamente a él.

Prólogo a su tratamiento substantivo del problema de la verdad es en *Sein und Zeit* una retórica pregunta del más puro estilo de «escándalo» kantiano: «¿Será casualidad el que este problema no haga el menor progreso desde hace más de dos milenios? ¿No estará la deformación de la cuestión ya implícita en su planteamiento, a saber, en la separación, no aclarada ontológicamente, de lo real y lo ideal?» (*SZ* 216-217).

El planteamiento heideggeriano es el que corresponde a la utilización del método fenomenológico por el filósofo: consiste en el análisis descriptivo y hermenéutico de un comportamiento verdadero, del enunciar una proposición verdadera (con el conocido ejemplo del cuadro que pende torcido de la pared). El análisis es en sus primeros pasos un análisis intencional[17] y su primera constatación es negativa:

17. De Waehlens —*Phénoménologie et vérité*, 1953— insiste repetidamente en la función de la intencionalidad en la doctrina heideggeriana de la verdad. Llega así a escribir, por ejemplo: «Se "comporter", c'est être lié *intentionellement* et transcendentalement au réel ...» (*op. cit.*, p. 84). El subrayar en este caso «*intentionellement*», destacándolo de «transcendentalement», sólo es correcto si se trata de indicar

el análisis no sorprende entidad intermedia alguna —especie mental escolástica o representación de los modernos— entre el ente y la proposición que lo menta. Y de aquí se desprende la primera tesis: «El enunciar la proposición es un ser-respecto-de-la-cosa-misma» (*SZ* 218), tesis que define la intencionalidad del comportamiento.

El análisis de la comprobación de la validez de la proposición profundiza y aclara ese primer resultado: la comprobación consiste efectivamente en mostrar que el ente es precisamente como lo menta la proposición. «La comprobación se realiza sobre la base de un mostrar el ente. Esto es sólo posible si el comportamiento enunciador comprobado es, según su sentido ontológico, un *ser-descubridor* respecto del ente real mismo» (*SZ* 218). Consecuentemente, «la verdad de la proposición debe ser entendida como un ser-descubridor» (*SZ* 218).

Ahora bien: ese ser-descubridor del comportamiento tiene fundamentos ya conocidos por la analítica existencial. En efecto, el carácter abierto que es propio de todo comportamiento arraiga y se fundamenta en la apertura del mundo, o apertura del estar; por eso «*el fenómeno más originario de la verdad no se alcanza sino con la apertura del estar*» (*SZ* 220-221). Está justificado, piensa el filósofo, llamar «verdadero» en un sentido más originario aquello que fundamenta el ser-descubridor de la proposición verdadera. Podrá, pues, afirmarse que primariamente verdadero es el estar, en su apertura —es decir, en su transcendentalidad—; y que el ente intramundano lo es secundariamente (*SZ* 220). Con estas conclusiones Heidegger ha pasado del fundamentado plano de la intencionalidad al plano fundamentante de la transcendentalidad.

---

lo característico del comportamiento *dentro de la transcendentalidad general del estar*, pero no si con ello se quiere subrayar el parentesco del pensamiento de Heidegger con el intencionalismo husserliano e incluso históricamente anterior. No se debe olvidar que para Heidegger la intencionalidad es un momento fundado de y en el complejo unitario de lo transcendental, como enseña *Vom Wesen des Grundes*. Muy correcta es en este punto la interpretación de Vuillemin, según el cual el intencionalismo de Brentano es para Heidegger «retourner en deça de la question kantienne ou du moins du pressentiment transcendental contenu dans le kantisme historique» (*op. cit.*, p. 238). Sobre esa constatación funda Vuillemin su tesis general, esencialmente correcta a pesar de su extremosidad, según la cual «le problème du passage de la phénoménologie à l'existentialisme est ... parallèle du problème de la réinterpretation du kantisme. Bien plus, il se confond avec elle» (*op. cit.*, p. 227).

La exposición hecha hasta aquí se basa exclusivamente en *Sein und Zeit*, y especialmente en el parágrafo 44 de esta obra; hasta el punto alcanzado, se compadece a la letra con el más importante de los escritos posteriores de Heidegger sobre el tema de la verdad: *Vom Wesen der Wahrheit.*[18] Esta obra enseña también, como *Sein und Zeit*, que la relación entre la proposición y la cosa (la *adaequatio* de Avicena y los escolásticos) es una relación de presentación (*Vor-stellen*) (*WW* 11), de dejar-ser (*Seinlassen*) (*WW* 11) al ente, definible, desde el otro extremo, como un mostrarse de la cosa (*WW* 11). Tal situación es sólo posible sobre la base de la apertura (*WW* 11). Y el texto precisa también que el concepto de apertura no es necesariamente tributario de un universo intelectual: todo comportamiento es apertura (*WW* 11). La primera conclusión, por último, recuerda literalmente la fórmula de *Sein und Zeit*:

> Ahora bien, si la corrección (verdad) de la proposición sólo es posible gracias a la apertura del comportamiento, entonces aquello que posibilita la corrección tiene que valer con más originario derecho como la esencia de la verdad. Con ello cae la tradicional y exclusiva atribución de la verdad a la proposición como único modo esencial de la misma (*WW* 12).

Es verdad que el término que *Vom Wesen der Wahrheit* trae para el concepto de apertura del comportamiento —*Offenständigkeit*— pone todavía más en valor que la expresión de *Sein und Zeit* —*Erschlossenheit*— la naturaleza no-activa (raíz *st-*), no-constructiva de la apertura heideggeriana, cargando así el acento sobre la zona abierta en que es el ente. Pero no es ésta una diferencia esencial: ya en la consideración general del transcendentalismo heideggeriano tal como se presenta en *Sein und Zeit* y en *Kant und das Problem der Metaphysik* pudo apreciarse cómo subraya Heidegger la presencia de la disposición en la transcendencia, en las estructuras transcendentales, intentando eliminar así las tradicionales tendencias subjetivistas y constructivistas de la filosofía transcendental. Por lo demás, no deja de ser natural que, aun respetando la «neutralidad» de las estructuras transcendentales, la exposición heideggeriana de las mismas tenga cierta acentuación «subjetivista» en una obra como *Sein und Zeit*,

18. Impreso por vez primera en 1943, *Vom Wesen der Wahrheit* es un texto elaborado por Heidegger desde 1930 hasta esa fecha.

cuyo tema es la analítica existencial, si se compara la exposición con la de un texto como *Vom Wesen der Wahrheit*, monográficamente dedicado al tema de la verdad.[19]

Las discrepancias o diferencias de matiz entre *Sein und Zeit* y *Vom Wesen der Wahrheit* empiezan empero en este punto. Por lo que hace al puro concepto de verdad, *Sein und Zeit* no tiene, en efecto, nada más que enseñar, como no sea la precisión explícita de que la verdad es «un existencial» (*SZ* 213). *Vom Wesen der Wahrheit* en cambio empieza en este lugar una nueva profundización, toda una fundamentación del fenómeno originario de la verdad, que acaba por aportar puntos de vista de novedad importante. Esos nuevos desarrollos pueden seguirse por medio de dos hilos conductores: la tesis de que la esencia de la verdad es la libertad y el tratamiento del tema de la no-verdad.

La apertura del comportamiento posibilita la rectitud o corrección de la proposición. La apertura del comportamiento es, como se ha visto, la intencionalidad, que es un fenómeno fundado. La verdad de la proposición tiene lugar concretamente mediante el suministro por la apertura de una *dirección o medida* (*Richtmass*) al descubrimiento del ente que realiza la proposición. La misma voz «corrección» alude a ese elemento de dirección implícito en la posibilitación de la verdad de la proposición por la apertura. Ahora bien: esa dación de dirección se constituye al mantenerse disponible el comportamiento, *entregado*, esto es, a la constricción, al sometimiento a esa dirección y medida que dará la ley de la corrección o verdad proposicional. El mantenerse disponible, el entregarse, es sólo posible sobre la base de una libertad: la libertad frente a lo manifiesto en una zona entitativa abierta. «La apertura del comportamiento en tanto que posibilitación de la corrección se funda en la libertad. *La esencia de la verdad es la libertad*» (*WW* 12).

Esta tesis, aclara Heidegger, no significa simplemente que el que enuncia una proposición tiene que ser libre para enunciarla. Su alcance es mayor: dice propiamente que la esencia de la verdad es la libertad, entendiendo por esencia «el fundamento de la posibilidad interna» (*WW* 13).

19. «*Vom Wesen der Wahrheit*, par contre, dépasse l'analytique existentielle, et étudie directement la relation de l'étant, en tant que connaissable et connu, à la structure *indifferenciée* du *Dasein*» (A. de Waehlens y W. Biemel, en Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité, Introduction*, p. 11).

Por lo demás, la doctrina intenta excluir el subjetivismo, negándose a concebir la libertad como una propiedad del hombre, «prejuicio tenacísimo» de la concepción tradicional de la misma (*WW* 13). No es el hombre el que posee la libertad, sino ésta a aquél; tesis, por cierto, paralela de la de *Sein und Zeit* según la cual el estar no posee la verdad, sino que «es "en" ella» (*SZ* 221).

La tesis de que la esencia de la verdad proposicional es la libertad puede entenderse como mera profundización de *Sein und Zeit* e incluso como prolongación del parágrafo 44 de aquella obra. Pero la ulterior profundización de la noción de libertad como esencia de la verdad proposicional que lleva a cabo *Vom Wesen der Wahrheit* al hilo de la doctrina de la no-verdad aporta ya un planteamiento nuevo —nuevo, por lo menos, en el sentido de no explícito antes.

No es que *Sein und Zeit* carezca de una doctrina de la no-verdad: la contiene, y basada además en el mismo principio de *Vom Wesen der Wahrheit*, a saber, la cooriginariedad de verdad y no-verdad. En efecto —y volviendo al lenguaje de *Sein und Zeit*—, el fenómeno originario de la verdad es la apertura. Un elemento de ésta empero —la decadencia— posibilita inmediatamente la no-verdad, tan inmediatamente como el complejo estructural de la apertura constituye la verdad, en el amplio sentido ahora de verdad y no-verdad. «La condición existencial-ontológica de que el ser-en-el-mundo esté determinado por "verdad" y "no-verdad" yace en la constitución ontológica del estar que hemos caracterizado como *proyecto derelicto.* Es un constitutivo de la estructura de la cura» (*SZ* 223). En el contexto de *Sein und Zeit* la no-verdad es en definitiva un modo esencial de la verdad originaria o apertura. La no-verdad fundamentada en el existencial decadencia es un elemento esencial de la estructura indiferenciada del estar: «El pleno sentido existencial-ontológico de la proposición "el estar es en la verdad" implica cooriginariamente "el estar es en la no-verdad"» (*SZ* 222).

Ninguna de estas tesis es contradicha por *Vom Wesen der Wahrheit.* Pero la profundización del tema en este estudio aporta nuevas perspectivas, cuyo alcance no puede dejar de ser discutido.

El nuevo opúsculo estudia la no-verdad en dos manifestaciones suyas que en la analítica existencial se llamarían dos «existenciales»: la no-verdad como encubrimiento (*Verbergung*) y la no-verdad como yerro (*Irre*). El encubrimiento es el fenómeno radical de la

no-verdad, integrante privilegiado de la esencia de la verdad hasta el punto de ser su «paraesencia» (*Unwesen*).[20] El análisis tropieza con el encubrimiento en una atenta consideración del fenómeno de la verdad: como libertad o disponibilidad para lo manifiesto en una apertura, la verdad proposicional o intencional es un dejar-ser al ente, dejar-ser nada pasivo, sino activa entrega (*Sicheinlassen*) (*WW* 14-15) a lo manifiesto mismo. Ahora bien: precisamente al dejar ser el ente respecto del cual se comporta, el mismo dejar-ser encubre el ente en su totalidad por el hecho de descubrir tal o cual ente u onticidad concreta. Hacia el final del texto, *Vom Wesen der Wahrheit,* entrando ya en el ámbito mental de lo que algún crítico ha llamado «último Heidegger» y en los ambientes filosóficos alemanes «el reverso» o «conversión» (*Kehre*) de *Sein und Zeit*, aclara que «el ente en su totalidad» es el modo como durante siglos nos hemos acostumbrado a concebir el ser (*WW* 25). Así pues, «el dejar-ser es en sí y al mismo tiempo un encubrir»; el dejar-ser el ente es un encubrimiento del ser; y así «en la ek-sistente[21] libertad del estar tiene lugar el encubrimiento».

Tal es la manifestación originaria de la no-verdad, fenómeno ya a primera vista coesencial con la verdad proposicional o intencional: ésta la implica necesariamente; pero la no-verdad es además previa al elemento estrictamente verdadero de la plena esencia de la verdad, ya que «el encubrimiento del ente en su totalidad, la propia no-verdad, es más antigua que toda apertura de tal o cual ente. Es más

20. *Unwesen* significa en alemán corriente, en general, cualquier manifestación teratológica. De aquí las acepciones usuales de «monstruo» a «abuso». Etimológicamente: «no-cosa» (= cosa mala).

21. En su ya citada *Introduction* a la traducción francesa de *Vom Wesen der Wahrheit*, De Waehlens y Biemel subrayan la novedad del concepto de ek-sistencia de *WW* respecto del de existencia de *SZ*. La diferencia consistiría en que en *SZ* el concepto de existencia viene acentuadamente determinado por el de proyección (en la comprensión del ser), mientras que en *WW* significa más bien apertura al ente, y no se habla de proyección —y aún implícitamente— más que en una ocasión, a saber: para tener en cuenta los modos que en *SZ* se llaman propiedad e impropiedad de la existencia. Ahora bien: aunque esa interpretación sea básicamente correcta no se debe convertir en punto de partida para una separación completa de ambos conceptos, pues es indiscutible que en *SZ* existencia es también apertura al ente, por la reversión del proyecto sobre el ente —como enseña *Vom Wesen des Grundes*— y por la disposición de la derelicción; por lo que hace al segundo punto, hay que observar que esa única función del concepto de proyección en la doctrina de *WW* es precisamente el principal oficio cualificado de la proyección en *SZ*, a saber: la determinación de la propiedad o impropiedad de la existencia y de los existenciales en sus modos.

antigua que el mismo dejar-ser, el cual, desvelando, mantiene ya encubierto y se comporta de modo determinado respecto del encubrimiento» (*WW* 19).

Ese determinado comportamiento consiste precisamente en el «encubrimiento de lo encubierto en su totalidad, del ente como tal, es decir, consiste en el misterio» (*WW* 19). La paraesencia de la verdad es la no-verdad, el misterio del encubrimiento (*WW* 20).

Pero la no-verdad se manifiesta también como yerro, raíz y fundamento de todo error en el sentido vulgar del término. La razón de la manifestación de la no-verdad como yerro yace en el hecho de que el estar, junto con su estructura ek-sistencial, es también «in-sistencial»: «Ek-sistente es el estar insistente» (*WW* 21). El sentido de esta fórmula es el siguiente: encubierto el ente en su totalidad —el ser— por y en el descubrimiento del ente, el estar se lanza de un ente a otro, insistiendo en la inútil empresa de encontrar «absolutos» en onticidad. Tal *errar* de ente en ente es el yerro, estructura también ella existencial,[22] si se desea recurrir al lenguaje de *Sein und Zeit*. Sólo posible sobre la base de la ek-sistencia (que permite dirigirse hacia el ente), el yerro es un olvido del misterio, olvido en el que insiste la humanidad intentando asegurarse por medio del ente que le es accesible en cada momento (*WW* 21). Esa es la estructura del yerro, literalmente equiparable, como se habrá observado, a la decadencia del estar y a la impropiedad óntica del mismo posibilitada por aquel existencial, tal como esas nociones vienen expuestas en *Sein und Zeit*: «el yerro —se dice en *Vom Wesen der Wahrheit*— es el ámbito de aquella orientación en la que la in-sistente ek-sistencia se orienta en constante agitación, olvidándose y perdiéndose a sí misma» (*WW* 22).

Respecto de la no-verdad como yerro se restablece plenamente la relación enunciada por *Sein und Zeit* entre verdad y no-verdad. Según *Sein und Zeit*, en efecto, el estar sólo es cerrado en cuanto que es abierto (*SZ* 222). Según *Vom Wesen der Wahrheit* el hombre «insiste como el ya-ek-sistente que es, tomando a pesar de todo su medida del ente como tal» (*WW* 21-22).

Si la no-verdad como encubrimiento constituye la paraesencia o esencia previa de la verdad, ella misma como yerro es la contra-

22. «No es que el hombre se precipite en el yerro. Se mueve siempre en el yerro, porque como ek-sistente insiste, y así se encuentra ya en el yerro» (*WW* 22).

esencia de aquélla (*WW* 22). «El imperio del misterio en el yerro» (*WW* 23) es la esencia inicial de la verdad. La misma libertad que, como se vio, es la esencia de la verdad en tanto que pre-sentación, corrección o verdad intencional de la proposición, se funda a su vez en esta primeriza esencia de la verdad, el reino del misterio en el seno del yerro. La entrega al ente que es la libertad está posibilitada por ese reino y esa necesidad del errar (*WW* 23).[23]

Misterio, yerro y libertad constituyen la plena esencia de la verdad (*WW* 23). Los dos primeros elementos son la manifestación de la no-verdad esencial a la verdad, como encubrimiento y como insistencia respectivamente, como paraesencia y contraesencia.

Si para apresar del modo más preciso y concreto posible las diferencias doctrinales que pueden existir entre el parágrafo 44 de *Sein un Zeit* y *Vom Wesen der Wahrheit* se recurre a una confrontación de los conceptos explícitos y nombrados —y éste es el método que más posibilidades de comprobación crítica ofrecerá al lector—, resultará entonces lícito afirmar que el concepto de no-verdad como encubrimiento, con la nueva relación que instaura entre los elementos esenciales de la verdad, es el centro de gravedad de las novedades.

La no-verdad como encubrimiento no es, en efecto, como parece ser la no-verdad en *Sein und Zeit*, la verdad impropia, la apertura impropia. El encubrimiento es una estructura esencial de la verdad que resulta en *Vom Wesen der Wahrheit* previa a toda modalización de la estructura indiferenciada del estar. Por eso De Waehlens y Biemel escriben categóricamente: «... il y a, à présent, un problème de la non-vérité originelle. La non-vérité n'est pas seulement l'erreur ou la non-vérité de l'inauthentique.[24] Elle forme la contrepartie dialectique de la vérité et s'avère ainsi, si l'on ose dire, consubstantielle à la vérité elle-même».[25]

Esa interpretación descansa empero en una lectura de *Sein und Zeit* algo diversa de la aquí ofrecida: no resulta sin más convincen-

23. Este sería acaso el momento más indicado para traducir el *Sicheinlassen* en el ente por un «comprometerse» con el ente o alguna locución parecida. La traducción «entrega» —en sí menos satisfactoria— se mantiene de todos modos para evitar suscitar estados de ánimo menos propios del pensamiento heideggeriano que del existencialismo francés.

24. Para respetar la distinción heideggeriana entre inautenticidad e impropiedad, habría que decir en este caso «impropio», no «inauténtico».

25. *Loc. cit.*, p. 16.

te que la no-verdad sea simplemente, en el horizonte analítico de *Sein und Zeit*, la verdad de la impropiedad, como admiten desde el principio De Waehlens y Biemel. Es cierto que el propio Heidegger parece a veces concebirlo así, lo que sin duda está relacionado con el hecho observado por Chiodi[26] de que *Sein und Zeit* —y no sólo en este tema— otorga al modo de la impropiedad un rango metódico predominante en la analítica existencial preparatoria. Pero parece que basta recordar que la decadencia —*Verfallen*— del estar es, según *Sein und Zeit*, un elemento de la estructura *indiferenciada* del estar, para poder afirmar, aunque faltara toda manifestación del propio Heidegger al respecto, que la no-verdad de *Sein und Zeit*, fundada en el *Verfallen*, es un elemento tan necesario de la «dialéctica» interna de la verdad originaria en aquella obra —la apertura— como puede serlo el encubrimiento en *Vom Wesen der Wahrheit*. Por otra parte, y como se ha visto, *Sein und Zeit* subraya la indiferenciada cooriginariedad de verdad y no-verdad. En último término, una detallada consideración del concepto de *Verfallen* (decadencia) confirma esas afirmaciones de Heidegger. ¿En qué consiste, en efecto, la decadencia del estar? En el hecho de que su estructura ontológica incluye como elemento el estar-junto-al-ente-intramundano. El estar se interpreta sobre esa base a sí mismo en la impropiedad, de acuerdo con una comprensión del ser como «realidad», como mera-presencia. Ahora bien: el fundamento de la posibilidad de este fenómeno es sin duda el encubrimiento en el sentido de *Vom Wesen der Wahrheit*, el encubrimiento del ser por el ente, el misterio.

Lo que sin duda resulta nuevo en *Vom Wesen der Wahrheit* es el modo como Heidegger subraya ese encubrimiento del ser —del «ente en su totalidad»— y el olvido de ese encubrimiento. En esta constatación de carácter general es forzoso coincidir con De Waehlens y Biemel. No es que el motivo del olvido del ser y de la abusiva interpretación del mismo en base a la idea de substancia o realidad sea ignorado en *Sein und Zeit*. Muy al contrario, ese motivo dirige toda la crítica que aquella obra —como por lo demás todas las del mismo período— dirige repetidamente contra las concepciones tradicionales o anteriores a Heidegger, y en particular

26. «La decisione, come antecipazione della morte, rigetta dunque l'Esserci sul suo originario esser-gettato. Ma l'esser gettato è ... nient' altro che l'apertura all' effettività, la quale effettività è il fondamento necessario dell'inautentica deiezione ...» (P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, 2.ª ed., 1955, p. 143).

contra Descartes, el Kant histórico «real», Dilthey, Bergson y Scheler. Pero es cierto que en *Sein und Zeit* se trata más de una discusión sobre la *comprensión del ser* que sobre el Ser, al modo del Heidegger posterior. Este Heidegger se anuncia sin duda más explícitamente en *Vom Wesen der Wahrheit*[27] que en *Sein und Zeit, Kant und das Problem der Metaphysik* o *Vom Wesen des Grundes.* Esto no impide, empero, que —aparte de que no pueda registrarse contradicción alguna entre ambas exposiciones de la doctrina de la verdad (si se admite que la anterior discusión resuelve el problema de las diversas expresiones acerca de la mayor o menor fundamentalidad de la no-verdad en el seno de la esencia plena de la verdad)—, una y otra coinciden en todos los puntos ya examinados y en las conclusiones polémicas que afirman el carácter derivativo de la verdad de la proposición[28] y de la noción de adecuación como definitoria de la verdad,[29] así como en las tesis sobre verdad y propiedad[30] y sobre la relación entre el estar y la verdad.[31]

Pero para el objeto de las presentes consideraciones interesa todavía una cuestión: los desarrollos diferenciales realizados por Heidegger entre 1927 y 1930-1943 ¿afectan en algo a la naturaleza transcendental de su concepto de verdad? La transcendentalidad del mismo consiste, según *Sein und Zeit*, en que la verdad no es un hecho incidental que pueda o no producirse en un encuentro no necesario de dos entidades separadas, autónomas y substantivas, sino un acontecimiento fundamental basado a su vez en estructuras perma-

27. Por lo que hace a los demás conceptos capitales vale la pena observar aún lo siguiente: 1.° el que la noción de ek-sistencia asuma el puesto que *Sein und Zeit* adjudicaba al ser-en-el-mundo (novedad que subrayan De Waehlens y Biemel, *loc. cit.*, p. 12), no parece cosa de gran monta, puesto que una y otra noción tienen su funcionalidad, por lo que hace al tema de la verdad, en el constitutivo de apertura, que le es común. 2.° En cambio, la diversa acentuación del término *Entschlossenheit* —que en *Vom Wesen der Wahrheit* quiere decir, muy «etimológicamente», más bien «descerrazón» que «resolución existencial»— parece abonar la lectura general de los autores citados en el sentido de que Heidegger ha subrayado en *Vom Wesen der Wahrheit* el aspecto de referencialidad al ente (intencionalidad); pero está fuera de duda que para Heidegger la intencionalidad es un momento fundado de y en la transcendentalidad.

28. *Sein und Zeit,* p. 223; cf. *Vom Wesen der Wahrheit,* p. 12.

29. *Sein und Zeit,* pp. 223-224; cf. *Vom Wesen der Wahrheit,* § 3.

30. *Sein und Zeit,* p. 221; cf. *Vom Wesen der Wahrheit,* pp. 22-23.

31. «Y ella [la verdad] es sólo en cuanto y mientras hay estar» (*SZ* 230); cf. «Del estar del hombre y sólo de él surge el desvelo ...» (*WW* 23).

nentes, o posibilitado por ellas —un existencial del ser-en-el-mundo, y por tanto, del mundo mismo: la apertura. Por debajo de todo matiz diferencial, *Vom Wesen der Wahrheit* coincide esencialmente con *Sein und Zeit* en colocar la esencia de la verdad en estructuras ontológicas que no son una relación entre dos extremos independientes y substantivos: la esencia de la verdad, la apertura, la libertad, la no-verdad, el reino del misterio en el yerro, no son tampoco «propiedades» *del* estar, ni menos del ente diverso del estar, ni tampoco meras relaciones, sino estructuras en las que *es* el estar (*WW* 16) por ser también en ellas el ente descubierto y descubrible, y viceversa. La estructura transcendental (en el sentido kantiano «existencialmente repetido» por Heidegger) se mantiene, pues, y con ella la transcendentalidad del concepto de verdad.

3. CONTINUIDAD Y CONSECUENCIA EN EL PENSAMIENTO GNOSEOLÓGICO DE HEIDEGGER

5. La peculiaridad del transcendentalismo heideggeriano

Transcendentalidad e instrumentalidad

En una comparación del transcendentalismo heideggeriano con el kantiano salta en seguida a la vista la presencia en aquél de elementos transcendentales que no pueden ser incluidos en las formas sensibles o categoriales kantianas de la objetividad, y ni siquiera se compadecen con ellas. Esos elementos son los constitutivos transcendentales de la instrumentalidad. La transcendentalidad de ésta se presenta además en Heidegger como más originaria que la de la objetividad o mera-presencia, hasta el punto de que la misma visión científica objetiva es concebida por el filósofo como una modificación de la visión transcendental de la instrumentalidad.

Así parece imponerse la siguiente caracterización del transcendentalismo heideggeriano: Heidegger ha substituido el *a priori* kantiano objetivo y científico, el *a priori* de la substancia y la causa, por el *a priori* de la instrumentalidad, del que aquel otro sería derivación modificativa. Con ello habrá destruido, por lo demás, el privilegio y la substantividad de lo gnoseológico en la filosofía moderna.

Más de un elemento plausible —el último indicado, por ejemplo— tendría esa interpretación, evocadora, por otra parte, de la situación histórica del pensamiento de Heidegger: sería, en efecto, muy natural que una gnoseología de la edad del vitalismo y de la filosofía de la existencia viera en nociones interpretativas de la vida

cotidiana —como es la noción de instrumento— el esquematismo originario de lo transcendental.

Pero por naturalmente que parezca insertarse en el panorama de la filosofía contemporánea, esa imagen resulta inadecuada, y ya la precedente lectura de las obras de Heidegger del período de *Sein und Zeit* suministra elementos de juicio suficientes para ponerla en duda. Tal, por ejemplo, el que las mismas páginas de *Sein und Zeit* que establecen el concepto existencial de ciencia como modificación de la visión de la procura del ente instrumental culminen con la afirmación de que la derivativa transcendentalidad de la visión objetiva científica es posible «porque el ser-en-la-verdad es una determinación de la existencia del estar» (*SZ* 363), con lo que la visión objetivadora manifiesta raíces transcendentales que no atraviesan necesariamente el suelo de la instrumentalidad. Tal también, y más radicalmente, el hecho de que Heidegger pueda llevar a cabo su «repetición existencial» del kantismo en *Kant und das Problem der Metaphysik* sin hacer entrar substancialmente en juego una noción como la de instrumentalidad.

Pero sobre todo hay que tener en cuenta que este asunto ha sido objeto de una «interpretación auténtica», a saber, la del propio Heidegger en nota a *Vom Wesen des Grundes*.[1] Allí advierte, en efecto, el filósofo que el primordial papel representado por la instrumentalidad en *Sein und Zeit* tiene una justificación estrictamente metodológica, por ofrecer tal noción un camino privilegiado para la obtención de esa estructura transcendental primaria que es el mundo. La estructura ontológica del instrumento «tiene, en efecto, para una *primera caracterización* del fenómeno del mundo la ventaja de conducir al análisis de este fenómeno y preparar el problema transcendental del mundo» (*WG* 33).

Según la «interpretación auténtica» —coincidente, por lo demás, con observaciones como las dos anteriormente hechas—, el privilegio de la instrumentalidad en la formulación del pensamiento transcendental heideggeriano se debe simplemente a que el autor la considera como el modo de descubrimiento más adecuado de la estructura relacional transcendental que es el mundo. La referencialidad constituti-

1. *Sein und Zeit* apareció en 1927, *Vom Wesen des Grundes* en 1929: la interpretación de un texto del primero por un texto del segundo se mantiene en el ámbito anterior al *Brief über den «Humanismus»* (1947).

va del instrumento resulta ciertamente buena vía de acceso al plexo de referencialidad que constituye la transcendentalidad del mundo.[2]

La interpretación del transcendentalismo heideggeriano como peculiarizado por una substitución de las formas puras de la objetividad por otra categoricidad tomada de la instrumentalidad del mundo cotidiano debe, pues, ser abandonada, pese a su superficial evidencia. Heidegger afirma incluso que la interpretación de la estructura transcendental fundamental del mundo como el plexo óntico del instrumento «hace imposible una comprensión de la transcendencia del ser-en-el-mundo en el sentido de una "estructura fundamental del estar"» (*WG* 33).

Relativización de los sistemas categoriales

La instrumentalidad no constituye, pues, simplemente lo transcendental del heideggeriano. Está, empero, también claro desde *Sein und Zeit* que tampoco la categoricidad objetiva del ser de mera-presencia es sin más lo transcendental. Ambos órdenes categoriales son sin duda transcendentales: ambos están constituidos en el seno de sus mundos correspondientes, regidos por una visión y una supervisión del ente revelado en cada caso en la respectiva categoricidad instrumental u objetiva. Tras reconocer la dificultad o imposibilidad de señalar desde el principio la naturaleza de lo transcendental en Heidegger, se llega así por lo menos a una primera precisión sobre el mismo: Heidegger apor-

2. Si en vez de interesar primordialmente la crítica interna del pensamiento de Heidegger —como es el caso en esta página— se tratara de hacer crítica externa del punto, se impondría la siguiente reflexión: ¿qué ventaja tiene la instrumentalidad sobre el concepto de objetividad de la ciencia *moderna*— la ciencia que es objeto de la consideración epistemológica de Heidegger— para la obtención del concepto de mundo como plexo relacional? La física de herencia galileana no es, en efecto, una física substancialista, sino precisamente relacional. Aparte de arcaicos precedentes griegos, la física de la Edad Moderna contiene la primera manifestación sistemática de un pensamiento dialéctico anterior al de Hegel. Lo que en cambio no suministra el relacionismo de la física moderna clásica es la noción de proyecto existencial no estrictamente racional. En el privilegio de la instrumentalidad dentro del pensamiento heideggeriano habría, pues, que ver no sólo una preferencia por un camino de excepción hacia la referencialidad transcendental del mundo, sino también una manifestación de su permanente «antirracionalismo» —eligiendo este término para evitar la calificación de irracionalismo, tan frecuente y claramente rechazada por el filósofo.

ta a la herencia básica kantiana del transcendentalismo una relativización del orden categorial. La *Crítica* kantiana pretendía establecer —«deducir»— un cuadro de categorías necesariamente implicado por *el* mundo concebido como «conjunto de la experiencia posible».[3] El transcendentalismo heideggeriano relativiza el cuadro categorial de Kant al contraponerle otro —el de la instrumentalidad— que tiene al menos igual relevancia que aquél e incluso mayor, como se ha visto, para la realización de tareas capitales de la investigación transcendental, como es el análisis del concepto de mundo.

Toda investigación categorial concreta queda así reducida a fragmento de una posible «topografía transcendental», si se permite esa expresión tendente a significar el papel secundario de la doctrina de las categorías. El carácter relativo de todo sistema categorial —relativo al mundo concreto determinado en cada caso— hace que ninguno de ellos pueda ser considerado fundamental en un sentido absoluto o kantiano, sino sólo en el relativo sentido de fundamental para tal o cual región del ser. Tal es para Heidegger el caso de Kant: «... la positiva aportación de la *Crítica de la razón pura* de Kant consiste en la explicitación de aquello que corresponde a una naturaleza en general, y no en una "teoría" del conocimiento. Su lógica transcendental es una lógica material apriorística de la región del ser "naturaleza"» (*SZ* 10-11).

En el origen histórico o biográfico de esa relativización de la noción transcendental de categoría está seguramente la formación fenomenológica de Heidegger, así como la influencia ejercida sobre él por la escuela de Baden durante su juventud. En 1916 expresaba Heidegger su «convicción de que ... la filosofía de los valores está llamada a producir una profundización y un progreso decisivos en el tratamiento de los problemas filosóficos» (*DS* Prólogo). La profundización de que habla Heidegger puede perfectamente manifestarse, por lo que hace al problema transcendental de las categorías, en una percepción de la categoricidad de lo instrumental «por debajo» de la categoricidad de la objetividad y en función de otros valores. Como fruto de una tal reflexión «profundizadora» del transcendentalismo kantiano en un ambiente neokantiano podría concebirse la equiparación del orden categorial de la instrumentalidad al de la objetividad.

3. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. 633.

Bajo la influencia de la axiología de Baden, el imperativo fenomenológico —«¡a las cosas mismas!»— no pudo producir la adhesión de Heidegger al esencialismo husserliano, y la mirada del filósofo quedó libre para un dato, para un acervo fenomenológico que no es el de la intencionalidad intelectual en el sentido clásico, sino que está constituido por la referencialidad del instrumento. La búsqueda heideggeriana del «concepto natural de mundo» en las primeras páginas de *Sein und Zeit* tiende consecuentemente a romper la univocidad intelectualista y objetivada de la «cosa misma», para someter a la descripción hermenéutica fenomenológica otro dato —el instrumento— considerado como más conducente a la raíz transcendental del mundo.

En el desarrollo del pensamiento heideggeriano, empero, la importancia de la nueva cosa, del instrumento, y de su ontologicidad, la instrumentalidad, queda explícitamente circunscrita, según la fórmula de *Vom Wesen des Grundes*, a la expuesta función metódica. Y así es el resultado final de aquellos presumibles factores histórico-biográficos del pensamiento de Heidegger una relativización de la noción transcendental de categoría.

Método transcendental y método fenomenológico

La formación fenomenológica de Heidegger se transparenta también en una segunda peculiaridad de su transcendentalismo, para cuya formulación bastará también la precedente lectura de las obras heideggerianas de la época de *Sein und Zeit*. Se ha visto que, a diferencia de Kant, Heidegger se pregunta explícitamente «por la posibilidad esencial de la síntesis ontológica» (*KPM* 46; cf. cap. 2, p. 90), es decir, en términos kantianos, por la posibilidad del «principio supremo de todos los juicios sintéticos *a priori*».[4] Ese principio, como se recordará, puede formularse, según Heidegger, del siguiente modo abreviado: «lo que posibilita una experiencia posible posibilita al mismo tiempo lo experimentado o experimentable como tal» (*KPM* 111; cf. cap. 2, p. 91).

El principio es para Kant un punto de partida sistemático absoluto. La síntesis pura *a priori* regulada por ese principio es el postu-

4. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1.ª ed., p. 158; 2.ª ed., p. 197.

lado fundamental del kantismo. Heidegger, en cambio, da un paso más en profundidad, al suministrar una fundamentación de la síntesis «veritativa» pura —y con ello de la transcendencia (en el sentido transcendental heideggeriano del término, no en el sentido de la transcendencia kantiana).

Se ha visto que la fundamentación heideggeriana de la transcendencia —es decir, de lo transcendental— consistía en *mostrar*[5] que la transcendencia es esencialmente la temporalidad, y que ésta es, por tanto, el fundamento de lo transcendental en cada una de sus concreciones.

El hecho de que el principio supremo de la síntesis transcendental pura no sea para Heidegger última instancia, sino que pueda plantearse —y resolverse— el problema de su fundamentación, se debe a que aquel principio es para el filósofo «expresión del más originario conocimiento fenomenológico» (*KPM* 112). Aquí puede tocarse la *última ratio* que esgrime Heidegger para evitar pronunciar el *ignoramus* sobre el fundamento de esa maravillosa cooriginariedad de subjetividad y coseidad con que el pensamiento transcendental ha cortado tan tajantemente desde Kant los diversos nudos de la gnoseología, gordianos todos para él: cuando Heidegger habla (*SZ* 362) de cómo los físicos «proyectan» el ser mecánico-matemático de la naturaleza, descubriendo así el ente de esa constitución, no está dando un mero ejemplo, que es todo lo que puede hacer Kant; Heidegger, haciendo propias las autoritarias y tranquilizadoras pretensiones de la fenomenología, está ofreciendo datos «originarios» del fenómeno del conocimiento. Por eso, mientras Kant presenta la revolución aportada por el giro de pensamiento transcendental como fraguada al hilo de una reflexión sobre un ejemplo, de una «ocurrencia» concreta, y tiene en más de un momento conciencia del elemento de renuncia científica y filosófica que hay en el transcendentalismo, Heidegger puede asegurar que el supremo principio transcendental de identificación de experiencia y experimentado «no es ningún principio obtenido por inferencia y que haya de ser puesto como válido si es que la experiencia tiene que ser ella misma válida» (*KPM* 111). No: el principio viene autorizado por la patencia de la descripción feno-

5. Cf. cap. 2, pp. 92-97.

menológica; es «expresión», como se ha dicho, «del más originario conocimiento fenomenológico».

Sólo, en efecto, por la fenomenología puede Heidegger conseguir que el supremo principio transcendental deje de ser, como en Kant, un *postulado* —esto es, en términos lógicos, lo que Heidegger quiere decir cuando habla del «principio obtenido por inferencia y que tiene que ser puesto como válido si ...»— para convertirse en dato. La misma actitud fenomenológica explica que Heidegger pueda conectar una investigación fundamentadora del postulado convertido en dato: éste, en efecto, captado en la descripción fenomenológica, tiene que ser además objeto de interpretación (=fundamentación, descubrimiento de esencia), de acuerdo con la naturaleza del método fenomenológico de Heidegger, cuyo núcleo es la idea de descripción *hermenéutica* (*SZ* 37).

Con ello queda de manifiesto un nuevo rasgo peculiar del transcendentalismo heideggeriano: su base metódica fenomenológica. Ella tiene por cierto como consecuencia un aumento del alejamiento del pensamiento explicativo, causal y lógico-formal, que es ya propio del transcendentalismo kantiano. Éste, en efecto, ha substituido la explicación causal y la fundamentación deductiva o inductiva por un nuevo tipo de discursividad que es frecuente y correcto caracterizar como «método justificativo». La posición de sus primeros principios sistemáticos viene siempre, en efecto, *justificada* por Kant por su adecuación para la sistematización de los datos propuestos, no como fruto de evidencias —al modo de la axiomática clásica— o de inferencia abstractiva e inductiva a partir de la realidad.

Con la fenomenología da Heidegger un paso más por el camino del abandono del pensamiento causal y lógico, camino que es vía característica de buena parte de la filosofía del siglo XX: del discurso justificativo se pasa ahora al meramente ostensivo, ostensivo por cierto no sólo de «hechos», o de cosas, sino también de estructuras complejas, y de estructuras transcendentales como en el caso aquí estudiado.

Transcendentalidad y modalidad

Desde el punto de vista sistemático puede, en resolución, decirse que la influencia de la fenomenología en el pensamiento gnoseológico de Heidegger redunda concretamente en la existencia de una

investigación transcendental para la cual el principio supremo de los juicios sintéticos *a priori* es punto de partida bajo el cual hay que profundizar, en vez de ser postulado primero no susceptible de fundamentación. Como se ha visto,[6] esa investigación descubre en la temporalidad la última raíz de lo transcendental.

Ahora bien, para el interés gnoseológico aquí rector, la temporalidad heideggeriana ocupa un plano muy remoto. Podría por tanto pensarse en limitar el estudio de los elementos gnoseológicos del pensamiento de Heidegger, renunciando a descender más allá del existencial «comprensión del ser», última instancia transcendental explícitamente concebible como gnoseológica, por debajo de la cual los conceptos transcendentales —desde el de mundo hasta el de temporalidad— carecerían ya de expresa connotación gnoseológica. Tal actitud parece correcta, y será asumida, en líneas generales, por este estudio. Pero no hay que creer que esa plausible solución permita a quien se interese por la gnoseología heideggeriana desentenderse del estudio de los fundamentos transcendentales «pre-gnoseológicos». Pues, ante todo, tampoco «comprensión del ser» es en Heidegger una noción estrictamente gnoseológica. Se ha visto ya, en efecto, que comprensión del ser no significa captación del ente como objeto de conocimiento, ni menos aún comportamiento consciente y tético. Comprensión del ser no es visión teórica.

El arranque, pues, del estudio de la gnoseología heideggeriana en el existencial «comprensión del ser» no puede ser fijado en términos absolutos. Ello, en efecto, equivaldría a concebir los diversos elementos existenciales y transcendentales como zonas o capas superpuestas, por así decirlo, en la subjetividad. Ahora bien: ese es un tipo de representación espacializante y substancialista ajeno al pensamiento de Heidegger. Ningún elemento existencial es sostenido por otro más radical en un sentido constructivo. Fundamentar, como se vio, no es para Heidegger indicar o suministrar un soporte óntico, sino explicitar la esencia de lo fundamentado. Si, pues, la temporalidad es el fundamento de lo transcendental, y por tanto de la comprensión del ser, no lo será en el sentido de una base óntica, sino en el de la esencia. Por tanto, no hay posibilidad alguna de practicar un «corte» metódico *completo* entre «comprensión del ser» y temporalidad, entre aquélla y su fundamento o esencia.

6. Cf. cap. 2, pp. 96-97.

Pero ¿cuál es para Heidegger la relación entre una esencia y sus manifestaciones? No, ciertamente, la de corporeización espacializante; tampoco —por la misma razón indicada— la de un principio del compuesto con el compuesto mismo. No hay en Heidegger συμπλοκή de esencia y existencia, porque no hay una previa distinción entre ambas, ni siquiera presencia de esos conceptos en su significación tradicional y clásica. En el estar, que es el lugar de la subjetividad transcendental, la esencia *es* la existencia. En estas circunstancias, la relación entre la esencia fundamentante y lo fundamentado no puede ser otra cosa que una *modalización*. En el caso aquí objeto de estudio, la comprensión del ser no puede ser en cada caso sino una modalización de la transcendentalidad esencial, que es la temporalidad.[7] Por eso la acotación de un campo propiamente gnoseológico en el pensamiento de Heidegger sólo puede hacerse por vía modal. Esto distingue la filosofía heideggeriana, ya desde la época de la analítica existencial, de especulaciones afines en varios puntos, pero que contemplan el ámbito de la transcendentalidad existencial como un dominio esencialmente gnoseológico.[8]

La naturaleza no específicamente gnoseológica de lo transcendental es, en definitiva, expresión de lo que acaso constituya la aportación más considerable y fecunda de Heidegger a la gnoseología, a saber, el hecho ya indicado de haber roto el aislamiento de lo gnoseológico en lo que podría llamarse «filosofía académica» occidental. Pero esta superación del gnoseologismo moderno descansa propiamente en la relativización del concepto de categoría, y no es un predominio de la categoricidad del instrumento.

Es ciertamente muy discutible el alcance de esa tendencia hei-

7. Sólo un estudio detallado de las lecturas de Heidegger durante sus años de seminario y su primera época universitaria podría poner en claro el papel desempeñado por la especulación tradicional sobre el concepto de modo (Suárez, por ejemplo) en la formación del pensamiento heideggeriano. El propio filósofo se ha expresado muy posteriormente (1952) sobre este punto, atribuyendo a la doctrina de los modos el haber «adivinado un buen trozo» del hecho de que «la posibilidad pertenece al ser tanto como la realidad y la necesidad» (*VA* 182).

8. Cf., por ejemplo, Heinrich Barth: «Diferimos de la forma actualmente predominante de la filosofía existencial por el hecho de que nosotros deseamos que "existencia" sea entendido como problema gnoseológico en un sentido estrictamente determinado» («Philosophie der Existenz» en *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, vol. II, 1942, p. 33).

deggeriana, y también es difícil decidir hasta qué punto y en qué sentido ha realizado efectivamente el filósofo la hazaña que parece prometer aquella tendencia. Pero de momento basta con sentar en su incontrovertible generalidad y vaguedad el hecho indicado: con la fundamentación —en el sentido transcendental heideggeriano— de la transcendentalidad gnoseológica en una «esencia» existencial, Heidegger ha terminado con el aislamiento y con la autonomía de la filosofía del conocimiento, con aquella absolutización de la aristotélica «naturalidad» del deseo de conocer, convertido por el Kant de la *Crítica de la razón pura* en naturaleza casi única del hombre, o, por lo menos, en naturaleza primaria del mismo. Esta remisión de la gnoseología a sus fuentes y fundamentos transcendentales explica el desprecio de Heidegger por la *Erkenntnistheorie* y, en su época de admiración por Kant y de «repetición existencial» del pensamiento de éste, su oposición a la interpretación marburguesa del idealismo transcendental como una «teoría del conocimiento».[9]

La afirmación del carácter transcendentalmente fundamentado de la gnoseología da también razón de la «aparente ambigüedad» de la gnoseología heideggeriana, punto al que se ha aludido ya.[10] Las exposiciones gnoseológicas de Heidegger vienen, en efecto, planteadas epistemológicamente en el estricto sentido de ese término, es decir, en referencia inmediata y expresa al conocimiento *científico*. Sin embargo, los resultados de esas exposiciones se afirman sin limitación alguna, como referentes a todo conocimiento en general, a toda intencionalidad objetivadora con más o menos rigor. La aparente ambigüedad cobra mayor interés y anuncia profundas raíces si se considera los puntos de contacto que la interpretación heideggeriana del conocimiento científico tiene con su concepción de la comprensión impropia del ser, característica de la existencia impropia del cotidiano término medio. La visión científica, en efecto, viene estructurada en una transcendentalidad cuya esencia temporal es la temporalidad impropia: su presente es presentación, y no golpe de vista o instante; su pasado es olvido, y no repetición; y mera ex-

9. Esa oposición se manifiesta plenamente en *Kant und das Problem der Metaphysik*, pero ya en *Sein und Zeit* presta Heidegger atención a los esfuerzos de Heinz Heimsoeth por interpretar el kantismo en términos metafísicos (*SZ* 320-321; cf. Heimsoeth, «Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus», en *Kantstudien*, vol. XXIX, 1924, pp. 121 ss.).

10. Cf. cap. 2, p. 75.

pectativa su futuro, en vez de anticipación.[11] En principio, pues, la transcendentalidad del conocimiento científico es la misma del conocimiento vulgar del impropio término medio, si bien el filósofo alude a una diferenciación secundaria entre ambas por la especial modalización del futuro impropio de la ciencia, expectativa sólo de la verdad del ente.[12]

La validez indiferenciada de lo transcendental en epistemología y gnoseología general está ya, sin duda, presente en Kant, y ciertamente es también en él más obvia aún e indiscutible que en Heidegger. Para un hombre de la Ilustración, ya el mero planteamiento problemático de la identidad concreta transcendental de pensamiento científico y pensamiento vulgar es un bizantinismo, y a lo sumo podrá hablarse de heterogeneidad en el ejercicio del pensamiento, no en lo transcendental mismo. En la Europa anterior a los grandes acontecimientos que empezaron a poner en crisis la cultura y la filosofía clásicas algunos decenios después de que Wolff dibujara su arquitectónico equilibrio, era impensable, en efecto, la posibilidad de que el conocimiento científico se asentara en bases especiales. En una cultura ascendente hay poco lugar para la duda sobre la absolutez de los motores de su ascenso, y uno de esos motores era la ciencia para la cultura europea. Pero precisamente el idealismo transcendental es la primera y precoz manifestación de preocupación semejante, aunque el sentido de ese sistema consista precisamente en superar la dubitación posible.[13]

La identidad transcendental de conocimiento científico y conocimiento vulgar —de conocimiento científico y de todo conocimiento— se basa, en Kant, en una concepción esencialista y fijista del hombre. Es cierto que Kant manifiesta en alguna ocasión —así en *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*— una concepción histórica del hombre. Pero el sujeto transcendental es universal y fijo. Por eso el que la ciencia tenga nacimiento e historia no puede comportar la aparición de una nueva transcendentalidad, sino a

11. Cf. cap. 1, p. 77; cap. 2, pp. 82-83. «Como tal representar [el objetivador] se disuelve él mismo en el ente que se le abre, quedando así rodeado por él, este saber es el natural» (*HW* 136).

12. Cf. cap. 2, p. 82.

13. Duda, por lo demás, aún muy limitada, confesada apenas y todavía llena de esperanza en el «seguro paso de una ciencia» (*Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., pp. XII-XIII).

lo sumo, como el propio Kant indica, una nueva conciencia de lo transcendental.[14]

No es este el caso en Heidegger por lo que hace a la historicidad de las estructuras transcendentales del conocimiento científico, ni tampoco respecto de la transcendentalidad en general. Los existenciales del estar constituyen sin duda su esencia, y, *formalmente* considerados, serían ahistóricos. Pero una consideración formal pura no tiene mucho sentido en una filosofía fraguada en sistemática oposición al eidetismo intelectualista tradicional y clásico. Si Heidegger se permite consideraciones estrictamente formales —como las que, por ejemplo, abundan en *Sein und Zeit*—, ello se debe exclusivamente a necesidades expositivas, y aquéllas vienen por lo demás —recuérdese la función de los conceptos de propiedad e impropiedad—[15] prontamente corregidas por su inserción en el pleno acervo fenomenológico. No hay temporalidad pura, sino siempre modos temporales. Y ello no sólo porque lo transcendental sea un *a priori* necesariamente incorporado a lo realmente dado. Esa razón justifica sólo la negación de la onticidad de lo transcendental, negación obvia y presente, como es natural, en cualquier transcendentalismo. Para el modalismo heideggeriano, con su indistinción de esencia y existencia en la subjetividad transcendental, la negación de una transcendentalidad (temporalidad) pura es más fuerte: significa que ya el *a priori es* modalizado, que ya lo transcendental es modal.[16] También «la esencia de lo transcendental» es «su existencia», si se permite la paráfrasis. Consecuentemente no hay transcendentalidad pura específicamente fija y universal.

Transcendentalidad e historicidad

La modalización de lo transcendental mismo —otra peculiaridad del transcendentalismo heideggeriano— abre además camino hacia nuevas perspectivas gnoseológicas. La indicada identidad

14. «Cuando Galileo hizo rodar por el plano inclinado sus bolas de pesos determinados por él mismo ... tuvieron todos los investigadores de la naturaleza una iluminación ...» (*Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., pp. XII-XIII).

15. Cf. cap. 1, pp. 57 ss.

16. Precisamente porque las estructuras transcendentales mismas *son* ya modalizadas, tuvo que cambiar Heidegger de objeto, pasando de la existencia cotidiana

transcendental de conocimiento científico y conocimiento vulgar tiene efectivamente en Heidegger un matiz problemático propio, pues para Heidegger —que no es precisamente un hombre de la Ilustración— conocimiento vulgar no es tanto conocimiento falto de ilustración cuanto conocimiento decaído, comportamiento impropio. Verdaderamente, esa concepción afecta al uso general del término «conocimiento» (*Erkennen, Erkenntnis*), cargado siempre con el peso de la condena que el filósofo dicta tan frecuentemente contra el comportamiento objetivador. Cuando Heidegger se prepara en *Sein und Zeit* a obtener un «concepto natural de mundo» rechaza ciertamente la noción primitiva del mundo, y no sólo la científica y vulgar objetivadora; pero no deja de afirmar que «la orientación ... en la "vida de los pueblos primitivos" puede tener una positiva importancia metódica» (*SZ* 51). Y ello porque los «fenómenos primitivos» u originarios son menos encubiertos por aquella vida y aparecen más explícitos en ella. Más explícitos, evidentemente, que en el comportamiento objetivador —científico o no— que es sin duda de «posterior» origen. El pensamiento científico —junto con el encubrimiento de «fenómenos primitivos», encubrimiento característico de la decadencia, la caída y la impropiedad de la existencia— parece, pues, presentar *esencialmente* un carácter histórico. Ese carácter será también peculiar de su comprensión del ser y de su transcendentalidad.

La aparición de la historicidad en el seno de lo transcendental no es, en verdad, nada sorprendente en Heidegger, puesto que la esencia de lo transcendental es, según el filósofo, la temporalidad. Y, sin embargo, la noción de historicidad y su papel en el pensamiento de Heidegger constituye uno de los problemas clave de su obra filosófica. Para indicar su dificultad sin rebasar por el momento los límites de la cuestión considerada, baste con lo siguiente: se ha visto con qué naturalidad y coherencia, a través del concreto hecho de que el reino del pensamiento objetivador tiene un origen histórico, se puede llegar a comprender históricamente la noción de impropiedad de la comprensión del ser. Pero, por otra parte, el modo existencial de la impropiedad pudo ser estudiado siguiendo paso a paso

---

a la existencia propia para completar su análisis de la existencialidad (cf. cap. 1, pp. 70 ss.). Sólo en efecto la existencia en su modo propio «contiene la originaria independencia y totalidad del estar» (*SZ* 323).

a Heidegger sin afrontar abiertamente la cuestión de su historicidad.[17] En el mismo lugar en que Heidegger insinúa la importancia metódica del estudio del mundo de los primitivos declara —aun afirmando que «la cotidianeidad es un modo de ser del estar también y precisamente cuando el estar se mueve en una cultura muy desarrollada y diferenciada» (*SZ* 50)— que la existencia primitiva «tiene *su* específica cotidianeidad» (*SZ* 51). Con ello tendrá también su específica impropiedad. La historicidad de una comprensión impropia del ser no deberá ser buscada en lo que tiene de comprensión impropia del ser en general, sino en su específica impropiedad. Por lo que hace a la comprensión impropia del ser que constituye la visión de la ciencia moderna (su transcendentalidad) y la de la «concepción del mundo» del pensamiento vulgar del siglo XX, esa específica concreción aparece repetidamente descrita en *Sein und Zeit* como la tematización radicalmente objetivadora del ser del ente, objetivación que implica una concepción substancialista del sujeto o-puesto a aquel ser objetivo.

La historicidad de esa concreta transcendentalidad, como la de cualquier otra, la historicidad general de la existencia, es incluso un dato necesario para la comprensión del estar. «¿Puede el estar ser comprendido aún más originariamente que en la proyección de su existencia propia?» (*SZ* 372). Con esta pregunta se abre la temática del penúltimo capítulo de la parte publicada de *Sein und Zeit*. La contestación a la misma introduce en el horizonte de la historicidad de la existencia.

Una comprensión originaria tiene por fuerza que contemplar también, junto con la futuridad característica de la existencia, «el ser respecto del principio» y ante todo «la extensión del estar entre nacimiento y muerte» (*SZ* 373). La noción heideggeriana de temporalidad cerrará naturalmente el paso a una concepción de esa «extensión» del estar que la reduzca a una sucesión de momentos del «tiempo» objetivado derivativamente según la comprensión vulgar. «El estar no existe como suma de realidades momentáneas ... El estar no va rellenando con las diversas fases de tales realidades momentáneas una supuesta y objetiva vía y extensión de "la vida", sino que se extiende *él mismo* de tal modo que su propio ser se constituye como extensión» (*SZ* 374).

17. Cf. cap. 1, pp. 59-62.

El ser del estar es la cura, y el sentido de tal ser es la temporalidad.[18] La temporalidad existencial no es una especie de escala espacial y meramente-presente que recorriera el estar al modo como recorre una curva matemática los escalones de la ordenada o abscisa «tiempo». Consecuentemente, la motilidad que caracteriza el «entre» extendido entre nacimiento y muerte «no es el movimiento de un ente presente-mero, sino que se determina por la extensión del estar» (*SZ* 375).

Esa motilidad encierra la historicidad del estar. En la introducción de ese concepto presenta ya *Sein und Zeit* un buen ejemplo del etimologismo que constituirá posteriormente una de las peculiaridades más salientes y discutidas del estilo de Heidegger. «La específica motilidad del extenso extenderse» de la existencia recibe el nombre de «*acontecer*» (*Geschehen*) del estar (*SZ* 375), y el análisis del acontecer se ofrece como medio para «la consecución de una comprensión *ontológica* de la *historicidad* (*Geschichtlichkeit*)». Por otra parte, el acontecer del estar en tanto que ser-en-el-mundo y, por consiguiente, ser-en-común, viene tecnificado con el término «*destino*» (*Geschick*) (*SZ* 384).[19] La historicidad misma, por último, estructura ontológica del acontecer del estar, viene posibilitada por la temporalidad del mismo, que es, en definitiva, la esencia de aquélla (*SZ* 385).[20] Pero la plena historicidad del estar no viene constituida por el mero acontecer individual —noción en rigor formal y abstracta—, sino por «el destino del estar en y con su «generación» y con su «pueblo» (*SZ* 384-385; 384).[21]

18. Cf. cap. 1, pp. 65-70 y 70-74.

19. Junto con *acontecer (Geschehen)* aparece en *Sein und Zeit* el tecnicismo *destino individual* (*Schicksal*), que significa el acontecer de la existencia propia. No necesitando entrar en un tratamiento detallado del tema, el concepto de *Schicksal* no intervendrá en estas consideraciones, y «destino» significará siempre «destino colectivo» (*Geschick*).

20. El desarrollo de Heidegger en el lugar citado contempla concretamente la historicidad y la temporalidad propias, temática especial a la que aquí se renuncia, según advierte la nota anterior.

21. No es, pues, una consideración «muy desvaída en *SZ* y al parecer *pro tempore* el contexto sistemático de la noción de destino» (colectivo, *Geschick*) en la citada obra de Heidegger, contra lo que afirma De Waehlens (*La filosofía de Martín Heidegger*, trad. Ceñal, 1945, p. 238, n.). ¿Por qué, además, iba a imponérselo la circunstancia seis años antes de la subida de Hitler al poder? La conducta que sigue De Waehlens cuando hace la citada apreciación, intentando descargar la obra heideggeriana de todo el lastre que la unió al rudo irracionalismo del «pensamiento» na-

Así quedan puestas en relación las nociones de acontecer, historicidad y destino. Es claro que también en un contexto no-heideggeriano que usara esas palabras aparecerían éstas ligadas, como también será universal afirmación la de que sólo la temporalidad posibilita la historicidad (*SZ* 385). Pero el enlace mismo que se establece entre aquellas nociones es susceptible de concepciones diversas. La de Heidegger se caracteriza ante todo por su concepto de temporalidad como «lo ekstático en sí mismo». La temporalidad heideggeriana elimina, cono se ha indicado, la posibilidad de una comprensión del estar como desarrollándose en un medio temporal. Y al igual que el estar no es temporal porque esté «en» el tiempo, sino que la noción del tiempo externo «en» el que algo está es sólo posible porque el estar es íntimamente temporal, así también enseña Heidegger que el estar «no es "temporal" porque "está en la historia"», sino que, inversamente, sólo existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser» (*SZ* 376). La unidad ekstática de la temporalidad explicará así el desarrollo autoexteriorizante (ekstático) y la permanencia de lo histórico, trátese del sujeto del acontecer o del sujeto del destino.

Pero el interés que guía esta consideración de la noción heideggeriana de la historicidad fue suscitado páginas atrás por la cuestión de la historicidad del conocimiento científico y del conocimiento vulgar guiado e inspirado por aquél, o simplemente connatural con él. Aun sin insistir en el papel que Heidegger reserva a Descartes (*SZ* 89-101) y a Kant en la gestación de este pensamiento objetivante, o al menos en la promoción de su imperio, basta con recordar la contraposición del mismo al pensamiento mítico para que se plantee aquella cuestión. Ahora bien: en el acontecer histórico que

---

cionalsocialista, tiene acaso tanto de elegancia como del vicio de apartamiento de la molesta realidad, tan propio de nuestra filosofía académica. Que la relación de Heidegger con aquella mitología tenía más raíz que la admitida por De Waehlens lo prueba el que veintiséis años más tarde considere Heidegger oportuno publicar un verdadero elogio de ella (escrito con anterioridad): la publicación de la *Einführung in die Metaphysik* (también en tiempo oportuno, por cierto: desagraviado ya Heidegger por el gobierno alemán, tras caducar en Alemania la hora del examen del pasado) ha permitido leer en 1953 consideraciones sobre la insuficiencia de la «depuración» practicada en la universidad alemana hasta el verano de 1935 (*EM* 36), sobre el elegido pueblo germánico, o «pueblo del centro» (*EM* 29 *pass.*), y sobre «la íntima verdad y grandeza del nacionalsocialismo» (*EM* 152).

haya supuesto la instauración de la época del pensamiento objetivador, lo que realmente habrá amanecido no habrá sido la cosa objetivada —árbol, roca o río— en tanto que materia, «tierra», sino la comprensión de su ser. Si en ese acontecer o destino pereció algo, no habrá sido tampoco el árbol, ni la roca, ni el río, sino la comprensión de su ser. Las cosas no *son* ya lo *que* eran, su ser es otro. «¿Qué es lo que ha "caído" en el pasado? El mundo y no otra cosa» (*SZ* 380) —el mundo y no las cosas, podría parafrasearse. El portador del cambio histórico es el mundo, el plexo relacional que instituye el ser de las cosas. Sólo en el mundo y por el mundo es también histórico —secundariamente (*SZ* 381)— el ente intramundano. El hígado de terracota que utilizó el arúspice etrusco es histórico y es pasado porque pasado es el mundo en que tuvo su ser, su pleno sentido, el mundo que lo articulaba en la instrumentalidad que circundaba al estar. El nuevo mundo de la ciencia moderna nació en la misma tierra toscana de aquel objeto, o alcanzó en ella su mayor edad, por obra de Galileo. Este nuevo mundo es el del pensamiento o comprensión objetivadora del ser, «calculadora» del ente, como más tarde dirá Heidegger. ¿Qué hay de este nuevo mundo? Y, en general, ¿qué hay de la historicidad del mundo, con sus dominantes y concretas comprensiones del ser?

Heidegger parece dar a esta pregunta una respuesta última en *Sein und Zeit*: «El mundo tiene la estructura ontológica de lo histórico porque es una determinación ontológica del estar» (*SZ* 381). «Primariamente histórico —afirmamos— es el estar» (*SZ* 381).

Al lector de *Sein und Zeit* no tiene por qué sorprenderle mucho la respuesta. Dados el punto de partida y el desarrollo de la analítica existencial, podía esperarse que la historicidad del mundo —y, por tanto, de la visión y supervisión del mismo, y de la comprensión del ser, y de toda transcendentalidad— arraigara últimamente en la existencialidad del estar. Será, pues, la motilidad humana, el acontecer del hombre en el destino común, lo que decida la historicidad concreta de la transcendentalidad, y también de la modalidad teórica o científica de la misma. En última instancia, será la concreta temporalidad de cada estar histórico, de cada humanidad histórica, será la historicidad de cada destino la que, estructurando la cura esencial, determine el mundo y la praxis en él, y el conocimiento de él. Un cambio del mundo no podrá proceder de una «intervención» de las cosas en él, por vía acaso de descubrimiento cosmológico o de

cualquier otro descubrimiento científico, sino que a la inversa, cualquier adquisición de conocimiento, teórico o no, estará posibilitada y determinada —como enseña el filósofo (*SZ* 362)— «por el previo proyecto» del ser del ente en un mundo, efectuado por el estar en y desde su destino.

Y estará fuera de lugar cualquier planteamiento inquisitivo de ulteriores instancias, cualquier investigación que pregunte acaso por el fundamento de la historicidad del hombre. Tal pregunta desconocería el resultado ahora último de la analítica de la existencia: todo sentido y toda fundamentación descansan en la histórica temporalidad, sentido del ser del estar y de toda comprensión del ser.

La respuesta es categórica, y sin duda esperable. Pero ¿necesariamente esperada? La insistencia con que Heidegger declara a lo largo de *Sein und Zeit* (también lo hace, por cierto, al iniciar el capítulo sobre la historicidad) (*SZ* 372) que la analítica existencial no tiene más fin que el de posibilitar la respuesta a la cuestión del sentido del ser en general, ¿no podría acaso predisponer al lector a la espera de una última respuesta menos «antropocéntrica» en el momento en que, con la historicidad, se alcanza la «comprensión originaria» del sujeto de la transcendentalidad?

Sea de ello lo que fuere, el caso es que Heidegger ha elegido desde 1947 en adelante —fecha de publicación del *Brief über den «Humanismus»*, junto con *Platons Lehre von der Wahrheit*— formas expresivas y formulaciones que abonan una respuesta positiva a la última pregunta. En este nuevo lenguaje, la historicidad es primariamente del Ser, y del Ser también, y no del estar, la primaria verdad y el primario encubrimiento, «motores» de la historia. Heidegger explica ambiguamente la coherencia entre las formulaciones de tono antropocéntrico de *Sein und Zeit* —«la desvalida lengua de *Sein und Zeit*» (*SG* 146)— y las posteriores expresiones de su pensamiento. La dificultad que se presenta al intentar aceptar sin más esas asistemáticas explicaciones se ve aumentada por la presencia de toda una literatura crítica sobre el tema[22] y obliga a una consideración detenida del mismo.

22. La obra más destacada en este aspecto es *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, de Karl Löwith (1953).

6. LA CONTINUIDAD DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO

Proyección del ser e iluminación por el Ser

Está claro que el cambio de lenguaje heideggeriano afectará a toda la analítica existencial. La modificación que hace del Ser el sujeto de la historia no puede arrebatar ese lugar al hombre sin desalojarlo también —si es que de tal cambio de lugares se trata— de todas sus demás preeminencias. La cuestión, pues, afecta a todo el pensamiento de Heidegger, y no sólo a su concepción de la historicidad.

La analítica existencial estudia precisamente ante todo el lugar de la relación entre el hombre y el ser, el lugar de la apertura. Ese lugar es el estar del hombre. En él se articulan —en el estar como ser-en-el-mundo— todos los existenciales de la apertura susceptibles de modalización gnoseológica, desde la proyección del ser hasta la verdad. La naturaleza de ese lugar, el estar, y la naturaleza de la relación en que entra el ser en él se expresaban en *Sein und Zeit* con la tajante fórmula: «El ser sólo "es" en la comprensión del ente a cuyo ser pertenece algo así como una comprensión del ser» (*SZ* 183) o, con palabras más lapidarias todavía: «el ser sólo es en la comprensión del ser» (*SZ* 212). En el anterior estudio de los puntos de partida de la gnoseología heideggeriana tal doctrina se ha presentado repetidamente en diversas formas: la existencia es fundamento de todo otro poder-ser entitativo (cf. cap. 1, p. 35); el mundo, articulación del ente, es un carácter del estar (cf. cap. 1, p. 37); la apertura esencial es la localización misma del estar (cf. cap. 1, p. 41); en la proyección de la existencia yace la apertura de ser en general (cf. cap. 1, p. 50); sólo hay ser donde hay existencia (cf. cap. 1, p. 51); la transparencia de la existencia a sí misma es inclusiva de todo otro sentido (cf. cap. 1, p. 49); comprensión del ser es constitución ontológica del ente (cf. cap. 2, p. 87); la realidad, como cualquier otro modo de ser, se funda en el ser-en-el-mundo del hombre (cf. cap. 2, p. 101), etc. Acaso sea máximamente ilustrativa al respecto la doctrina estudiada en la página 100 del capítulo 2, según la cual la viciosa comprensión del ser según el esquema sujeto-objeto, vicio propio de la tradición filosófica por lo menos desde Descartes, se debe a la falta de una analítica

existencial, es decir, a la falta de una base «antropologizante» en la metafísica. La doctrina de la verdad —por cerrar de algún modo este repaso, todavía muy ampliable— resume y concentra todos los rasgos expuestos al identificar verdad y apertura existencial (cf. cap. 2, pp. 103 ss.).

El *Brief über den «Humanismus»* abunda en expresiones que retuercen literalmente las recién recordadas. Tal por ejemplo —y a propósito precisamente de la coextensividad de hombre y verdad— la siguiente: «El hombre es más bien "arrojado" por el Ser mismo a la verdad del Ser, para que así ek-sistiendo custodie la verdad del Ser, para que a la luz del Ser aparezca el ente como lo que es» (*PLW* 75). Bucólico redondeo de esa frase es en la misma página de la *Carta* la ya famosa fórmula: «El hombre es el pastor del Ser» (*PLW* 75). Pero la misma idea se beneficia con expresiones si no de tono teórico —las formulaciones míticas de la relación Ser-hombre acaso sean las únicas posibles en el Heidegger del *Brief über den «Humanismus»* y obras posteriores—, sí menos voluntariamente líricas: «El pensamiento ... se hace reivindicar por el Ser para decir la verdad del Ser» (*PLW* 54). Este «decir la verdad del Ser» debe considerarse expresión más concreta de aquel ontológico pastoreo. La verdad del Ser será dicha, concretada por el hombre en medio del ente; y en esto consistirá ante todo la relación del hombre al Ser y del Ser al hombre: «El pensamiento efectúa la relación del Ser a la esencia del hombre. El pensamiento aporta esta relación exclusivamente como algo que le es conferido por el Ser» (*PLW* 54). Y esa aportación, la efectividad de la relación misma, el pastoreo, el decir la verdad del Ser, consiste «en que en el pensamiento llega el Ser a lenguaje. El lenguaje es la casa del Ser» (*PLW* 54).

Si la lectura de *Sein und Zeit* podía hacer presumir al lector que el ser «habita» en el hombre —puesto que el ser sólo es en la comprensión— el *Brief über den «Humanismus»* termina por presentar la relación Ser-hombre declarando que en aquella casa del *Ser* que es el lenguaje «habita el hombre» (*PLW* 54), pues no es el hombre el que tiene el lenguaje, sino éste el que habla por medio del hombre (*SG* 161). Las modalidades existenciales que en *Sein und Zeit* concretaban la proyección del ser por la existencia tienen también su eco en el nuevo lenguaje heideggeriano. Aquella custodia del Ser en que habita el hombre no es indiferente: «El hombre *habita* sólo

la custodia de aquello que le da de pensar» (*WHD* 97).[23] No hay un ser abstracto y genérico indiferentemente administrado por toda existencia. Pero, además, la concreción de lo custodiado no depende del hombre: «El hombre no produce la custodia» (*WHD* 97).

Editorialmente coincidente con *Was heisst Denken?*, aunque procedente de años anteriores, es el curso *Einführung in die Metaphysik*. En esta *Introducción a la metafísica* recibe formulación más técnica la relación del hombre al Ser. El tecnicismo se basa en una consideración etimologizante de la voz griega *lógos*, concebida como originariamente significativa —afirmación bien documentable por la filología positiva— de la idea de recoger o reunir. Y así se concreta la poética idea del pastoreo del Ser por el hombre: «Situado y activo en el *lógos*, en el colectar, el hombre es el colector. Él asume y efectúa la administración del poder de lo Dominante» (*EM* 131-132). El Ser es ese Dominante.

Esto sitúa ciertamente el pensamiento, la humana habitación en el Ser, el humano pastoreo, la humana administración del Ser en clara relación de dependencia respecto del Dominante. En *Was heisst Denken?* ofrece Heidegger una típica formulación de esa dependencia por medio de un expediente muy suyo. *Was heisst Denken?* quiere decir en alemán conversacional «¿qué significa el pensar?». *Heissen* (significar) puede empero también ser usado en el sentido de mandar, ordenar. Cosa parecida ocurre en castellano, por ejemplo, con las dos siguientes acepciones del verbo significar: «fármaco significa producto farmacéutico» y «él le significó que se marchara». Pues bien, Heidegger entiende *heissen* en este segundo sentido: «¿Qué significa pensar?». Esta es propiamente una pregunta sobre aquello que nos conmina pensar, sobre aquello que nos ordena pensar (*WHD* 80). Aquello que nos conmina pensar es el Ser. En él vivimos, custodiando su verdad —pensando: «Aquello que nos conmina pensar exige por sí mismo ser servido en su esencia propia por el pensamiento, ser custodiado, ser cuidado» (*WHD* 85).

El pensamiento, por último, fue concebido desde los comienzos de la tradición filosófica como el ser más propio y característico del

23. Para aquilatar el valor representativo de estas citas en la evolución del pensamiento de Heidegger conviene tener presentes las fechas de publicación de los textos citados (cf. Introducción, p. 27).

hombre. El hombre es ζῷον λόγον ἔχον. La comprensión del concepto de λόγος impedirá, sin embargo, aceptar sin más la definición del hombre como animal *racional*. «Pensamiento» tendrá originariamente otra significación, más próxima de λόγος que de *ratio*. Efectivamente, el hombre como caracterizado por el pensamiento es colector. Pero sólo puede serlo en su relación con el Ser: el pensamiento es sólo posible como pensamiento del Ser, pues es custodia de éste. «La esencia y los modos del ser humano ... sólo pueden determinarse partiendo de la esencia del Ser» (*EM* 106).

Si la lectura de *Sein und Zeit* podía acaso hacer creer que el ser era determinado por el hombre, la relación queda literalmente invertida: el ser del hombre es determinado por el Ser, a través de la realidad del pensamiento como constitutivo esencial del ser humano.

Caracteriza ciertamente al hombre tener la posibilidad de pensar. Pero la posibilidad de pensar no es sin más la capacidad de hacerlo, enseña Heidegger en *Was Heisst Denken?* Pues ser capaz de algo quiere decir dar a ese algo ingreso en nosotros[24] y proteger constantemente ese ingreso. Pero sólo somos capaces de aquello de que gustamos,[25] de aquello a lo cual nos inclinamos. Verdaderamente, no gustamos sino de aquello que gusta de nosotros, aquello que gusta de nuestra propia esencia y a ella se inclina, reivindicándola. El Ser es eso que gusta de nuestra esencia y se inclina a ella y la reivindica. Así la lleva a verdadero ser, así la esencia: «por la inclinación [del Ser hacia nuestra esencia] nuestra esencia es reivindicada. La inclinación es asistencia y llamada. La llamada habla a nuestra esencia, nos llama y nos esencia, y nos mantiene en esencia» (*VA* 129). El Ser, pues, efectúa el ser del hombre.[26] Esto explica y recoge

24. De nuevo una especulación con base lingüística: «Capacidad» como facultad y como cabida.

25. «Ser capaz de» (=*vermögen*) y «gustar de» (=*mögen*) hacen que el texto alemán aquí estudiado se mantenga en todos sus tecnicismos dentro de un mismo árbol verbal.

26. El término «esencia» (*Wesen*) fue siempre ambiguo en la época de *Sein und Zeit*: pues no puede pensarse que un filósofo tan radicalmente antiintelectualista como Heidegger diera a la palabra «esencia» la connotación eidética que le es propia en el lenguaje filosófico tradicional y clásico. Pero, por otra parte, sus escritos de aquella época no dan precisión del concepto, como no sea en la ya citada advertencia de que la identidad de esencia y existencia en el hombre no debe ser concebida como tal «identificación», es decir, sobre la base de una aceptación del significado

finalmente toda la relación de custodia del hombre al Ser: «Pero lo que nos mantiene y esencia nos esencia sólo mientras nosotros, por nuestra parte, conservamos lo que nos mantiene» (*VA* 129). Y lo conservamos sólo con el pensamiento —con la custodia o pastoreo, con nuestro habitar en él por el lenguaje (*VA* 129-130).

La misma palabra «ser» tiene que cobrar nuevo sentido en el nuevo lenguaje. Cierto que esta afirmación no tiene valor pleno sino para quien entienda el lenguaje como estructura lógica: en este caso, la afirmación se justifica por el hecho de que «ser» pasa en el nuevo lenguaje a posiciones de sujeto y por el hecho también de que ahora aparece frecuentemente en genitivo subjetivo. Pero incluso en el supuesto de una concepción ilogicista del lenguaje será admisible que el cambio completo de función sintáctica implica consecuencias semánticas. Éstas se manifiestan muy claramente, por ejemplo, considerando los dos términos de una «repetición» de Heidegger: el concepto de ser implícito en *Vom Wesen des Grundes* (1929) y en *Der Satz vom Grund* (1957). *Vom Wesen des Grundes* hace de la libertad el fundamento del ser del ente (*WG* 41). *Der Satz vom Grund* enseña que «Ser "es" esencialmente fundamento. Por tanto, el Ser no puede tener un fundamento ...» (*SG* 93). Para aceptar simultáneamente ambas afirmaciones parece imprescindible sentar previamente una variación del significado de «ser», variación que Löwith[27] ha puesto insistentemente de manifiesto: el ser de que habla *Vom Wesen des Grundes* —y *Sein und Zeit*— es *sólo* el ser *del ente*, el Ser de que habla *Der Satz vom Grund* «es» siempre en el ente, «es» siempre esenciando el ente, pero está captado por el pensador «independientemente» del esenciar. Precisamente en *Vom Wesen des Grundes*

---

medieval y clásico de ambos términos, pues el pensamiento de Heidegger se mueve en *Sein und Zeit* en un plano anterior a esa distinción.

En la época posterior, el uso del término *Wesen* cobra en cambio muy pronto precisión. Heidegger lo usa en función de su valor de raíz verbal. *Wesen* (como verbo, propiamente: **wesen*) aparece en voces como *gewesen* (sido), *anwesen* (presente), etc. Así significaría *Wesen presencia* en general, presencia en un sentido generalísimo que incluyera también el pasado y el futuro: podría, quizá, escribirse en castellano: «sencia», como parte común de las voces «presencia» y «ausencia». Tras esta advertencia se mantiene, sin embargo, en este estudio el término «esencia». Se introduce en cambio el verbo «esenciar», que será usado también reflexivamente («esenciarse»), para recoger el sentido verbal del infinitivo heideggeriano **wesen*.

27. *Op. cit.*, pp. 24, 28, 30, 38, etc.

daba Heidegger una aclaración a la «idea de ser en general», explicitándola como idea del «qué y el cómo, algo, nada y nulidad (*WG* 48). La glosa se atiene inequívocamente al ser como *ser del ente*, cuya esencialidad clásica (qué), modalidad (cómo), realidad (algo) ausencia (nada) y ontologicidad de ésta (nulidad) declara.

La cuestión de si este cambio abre, como piensa Löwith, un abismo entre el primer Heidegger y el posterior, o si, por el contrario, se debe a razones que no empecen a la coherencia de *Sein und Zeit* con el *Brief über den «Humanismus»* y la posterior obra del filósofo, no puede ser resuelta por la breve consideración hecha, y será objeto de más detallada discusión. Baste por ahora con esa fijación de su tenor literal.

Avanzando hacia terreno gnoseológico, habrá que esperar una alteración de los conceptos de mundo y comprensión del ser y, en definitiva, de toda la transcendentalidad y localización del estar. El lugar de la apertura —el *Da*— es en efecto concebido ahora como iluminación o espacio abierto por el Ser, según la formulación de *Der Ursprung des Kunstwerkes* (*HW* 49).

En el espacio abierto por el Ser, en la «iluminación del lugar» (*Lichtung des Da*), «se levanta cada ente según su modo» (*HW* 49). ¿Qué es entonces el estar del hombre? «Hallarse puesto como la brecha por la que irrumpe y aparece el dominio del Ser» (*EM* 124). En tanto que brecha para la irrupción realizadora del Ser en el ente, es el estar del hombre una «incidencia», «la incidencia en que los poderes del desatado dominio del Ser irrumpen repentinamente y se ponen en obra como historia» (*EM* 125).

La novedad del *pathos* del Ser no debe, por cierto, hacer olvidar que estar y hombre no fueron nunca sinónimos en la lengua de *Sein und Zeit* (cf. cap. 1, p. 32, nota) y que ya *Kant und das Problem der Metaphysik* y *Vom Wesen des Grundes* ofrecían, junto a la expresión «estar del hombre», el giro «el estar en el hombre».

Verdad existencial y verdad del Ser

En *Sein und Zeit* y su ciclo la verdad originaria es un existencial: la apertura de la existencia (cf. cap. 2, p. 106). Toda otra verdad lo es derivativamente; así el concepto de verdad de la lógica clásica, propiedad del juicio o corrección (*Richtigkeit*). La verdad

del juicio, la verdad proposicional, está fundada en verdad óntica, y ésta a su vez en verdad ontológica (*WG* 12-14). Ésta es la comprensión del ser, que es siempre comprensión del ser del ente (*WG* 14).

A esta explícita doctrina se contrapone luego la noción de verdad como iluminación del ente por el Ser. También en este caso procede la nueva meditación heideggeriana por caminos lingüísticos. En *Sein und Zeit, Vom Wesen des Grundes* y *Kant und das Problem der Metaphysik* el concepto básico de verdad ontológica era reducible al de comprensión del ser. Previo al tratamiento de aquél era el de éste, y así tomaba, a pesar de todo, el pensamiento de Heidegger cierto aire «sistemático», por el hecho de depender las doctrinas «particulares» —tal la de la verdad— de esquemas conceptuales —a este respecto, el de la comprensión— previamente adquiridos por el lector.

El posterior estilo de Heidegger realiza con más éxito su ya vieja oposición al sistematismo constructivo, y cada investigación se abre independientemente, siempre nueva y desde el principio. Generalmente, además, con una consideración lingüística.

La palabra «verdad» (*Wahrheit*) está emparentada con el antiguo término *war*, según enseña Heidegger. Y este vocablo significa protección. La verdad, la luz del Ser, es protección. La luz del Ser ilumina y salva el ente. El Ser que, como iluminación, es Presencia (*Anwesen*), protege[28] lo presente, manteniéndolo en el estado de desvelo o descubrimiento (*HW* 321). «Lo presente» debe entenderse en un sentido amplio, no restringido a lo actualmente presente en el sentido vulgar del tiempo.

El ser como Presencia es la fuente de la presencia del ente. Mientras que *Vom Wesen des Grundes* subraya que la verdad es siempre verdad del ser *del ente, Der Spruch des Anaximander* enseña que el estado de desvelo o descubrimiento, la verdad del ente, es protección por el Ser, iluminación por el Ser: verdad, en último término, recibida del Ser. «*La Presencia misma aporta consigo la verdad.*» Aún más: «La misma verdad del ente es Presencia. Ambas

28. «*Wahrt*»: en este término engloba Heidegger, gracias a la ambigüedad que le presta con su potenciación etimológica del mismo, los sentidos de proteger-mantener y de hacer verdadero.

son lo Mismo, aunque no lo Indistinto» (*HW* 341). Ahora bien: la Presencia es el esenciar, el Ser en tanto que iluminador del ente.

Una reinterpretación semejante experimentan los demás elementos de la «plena esencia de la verdad»: la no-verdad y el error (cf. cap. 2, pp. 106 ss.). El descubrimiento del ente por el estar era al mismo tiempo en *Vom Wesen der Wahrheit* encubrimiento del ente en su totalidad (cf. cap. 2, pp. 106 y ss.). Ahora bien, «el ente en su totalidad» es la forma helénico-europea de comprensión del Ser (*WW* 25). El descubrimiento del ente por la existencia era, pues, ya al mismo tiempo en la época de la analítica existencial encubrimiento del Ser, originaria no-verdad y raíz del error como errar del hombre de ente en ente.

La doctrina sobre el origen de la no-verdad y del error se mantiene literalmente, pero no se habla ya de la existencia descubridora, sino del Ser iluminador. Éste promueve el desvelo del ente, otorgándole su luz; mas esa misma difusión oscurece al que la otorga: «El desvelo del ente, la claridad que se le otorga, oscurece la luz del Ser» (*HW* 310).

Es, pues, el mismo Ser el que se oculta al descubrirse en el ente como ser del ente: «El Ser se sustrae manifestándose en el ente» (*HW* 310). Y así es también el Ser el promotor del error: «Así lleva el Ser al ente al error, iluminándolo en el yerro. El ente acontece en el yerro, en cuyo seno yerra en torno del Ser» (*HW* 310). No es ya sólo el hombre el que va errando de ente en ente cuando, tomado en su decadencia por la onticidad, no llega a desligarse de ella en busca del propio proyecto existencial. No depende del hombre el errar —y ello no sólo en el sentido de que no dependa de su voluntad, tesis que sería también hallable en *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen der Wahrheit*, puesto que el yerro forma parte de la plena esencia de la verdad— sino que tampoco depende de la constitución de la existencia: depende de una epi- y apofanía del Ser, por así decirlo. El Ser es lo que hay que pensar, y el pensamiento es propiamente pensamiento del Ser. Pues bien: «El hecho de que todavía no pensemos se debe más bien a que Lo que hay que pensar se está apartando por sí mismo del hombre, o se ha apartado de él ya hace mucho tiempo» (*WHD* 4).

Esta noción del apartamiento del Ser —acompañada de una determinación temporal en el último texto citado, determinación que habrá que precisar— vuelve a situar en primer plano el tema que in-

trodujo estas consideraciones sobre la *Kehre* o reverso del pensamiento heideggeriano de *Sein und Zeit*, a saber, el tema de la historicidad. La consideración de este punto terminará de cerrar el círculo de esta temática y suministrará los últimos elementos de juicio para una discusión acerca de la continuidad del pensamiento heideggeriano.

Destino del hombre y destinación del hombre por el Ser

De nuevo se presenta la implicación entre las modalidades de la comprensión del ser y la historicidad. Pero la fuente de esa relación no es ahora la existencia, sino el Ser mismo: con su apartarse o sustraerse promueve el Ser el error —que es errar— y con él la historia. El apartamiento del Ser, el hecho de sustraerse éste mientras se da, corresponde ahora a las modalizaciones de la comprensión: «La ceguera del hombre corresponde a las ocultaciones de la Luz del Ser» (*HW* 310). La raíz de la historia no es la historicidad del estar, sino la del Ser. La historia del hombre, su errabundeo en medio del ente, viene decidida por la iluminación del Ser: ésta, en efecto, es determinante del sentido del ente, determinante del mundo, el cual es a su vez un constitutivo del ser del hombre, pues sin duda la analítica existencial queda *en cuanto tal* totalmente incólume en sus descripciones hermenéuticas de las estructuras de la existencia humana: ninguna de las nuevas formulaciones se opone a ello.

El modo concreto como la iluminación decide la historicidad del hombre en cada caso consiste en una predeterminación de la verdad, es decir, de aquello que puede ser desvelado o descubierto en cada caso a su luz: «Todo lo que ocurre con el hombre histórico resulta de una decisión sobre la esencia de la verdad, decisión previamente recaída y que no depende nunca del hombre» (*PLW* 50).

Cada decisión histórica sobre la verdad determina lo que el hombre histórico buscará y retendrá como verdadero en cada caso, así como aquello que rechazará y despreciará como falso (*PLW* 50).

La historicidad del hombre es fruto de un mensaje del Ser, de una destinación por el Ser: del mensaje que contiene aquella iluminación, aquella determinación de la verdad. El destino del hombre es destinación; destino del hombre es en cada caso lo que el Ser destina. Lo más propio e íntimo del hombre «es ya destino de un en-

vío, o, en el sentido en que ahora usamos la palabra, historia» (*EM* 14). La historicidad no es ya esencia del destino humano, sino destinación del hombre por el Ser. Historia es la articulación de lo que el Ser destina al hombre.[29]

Ese destino que el Ser le destina es lo que el hombre custodia. Y así es histórica toda la relación del hombre al Ser, la custodia. El hombre, destinatario del envío del Ser, es él mismo enviado, colocado por el Ser en el temporal ámbito de juego en que se juega la historia. El Ser nos usa en ese ámbito, «para que construyamos y plasmemos en la luz del Ser, para que la protejamos en amplio y complejo sentido» (*SG* 146).

Pero el modo como el Ser destina al hombre a la custodia de Su luz es, como se ha visto, ambiguo: en el mismo darse e iluminar se oculta y sustrae el Ser. No tiene el Ser otro modo de darse y precisamente en ese envío de sí mismo, en esa destinación del hombre, a la vez envío y ocultamiento, consiste la complejidad del destino y la articulación de la historia. A suponer que el envío del Ser fuera una pura, eterna luz sin sombra, también el hombre descansaría en eterna ahistoricidad. La ambigüedad del envío del Ser, luz y ocultación, es la condición de la posibilidad de la historia: «El Ser llega a destinarse dándose. Pero pensado históricamente este darse significa: el Ser se da y se sustrae a la vez» (*PLW* 81-82).

La doctrina de que el Ser se sustrae mientras se da, se oculta mientras ilumina, tiene un precedente sistemáticamente isomorfo en la época de *Sein und Zeit*. Ya entonces enseñaba Heidegger que la comprensión del ser es siempre del ser del ente, y que la absorción por el ente es la decadencia de la existencia. En la «nueva» filosofía del Ser se encuentran las tesis paralelas e isomórficas siguientes: la iluminación del Ser es siempre iluminación del ente, y el Ser se sustrae y oscurece precisamente al descubrirse en el ente (*HW* 311). «La verdad funda el encubrimiento del Ser al aportar el descubrimiento del ente» (*HW* 311). Por ello la verdad del Ser se mantiene aislada y en sí, mientras el hombre yerra históricamente por la ambigua verdad del ser del ente.

29. El procedimiento etimologizante a que antes se aludió a propósito de los conceptos históricos se completa aquí: *Geschichte* (historia) es concebido como etimológicamente emparentado con *Geschick* (destino, destinación) y *Schickung* (envío), ambos relacionados con *schicken*, enviar. Este verbo tiene también la significación de convenir, cuadrar algo a algo.

Ese «luminoso apartamiento del Ser con la verdad de su esencia» es designado por Heidegger con el nombre de ἐποχή del Ser (*HW* 311). Esta ἐποχή es verdaderamente del Ser, no de un acto de la conciencia humana, como en Husserl. «La *Epoché* del Ser le pertenece a Él mismo.» No es el hombre el que hace omisión del Ser, absorbido por los entes: es el propio Ser el que la hace, el que se oculta y sustrae. Heidegger hace la interesante advertencia de que piensa esta *epoché* del Ser «desde la experiencia del olvido del Ser» por el hombre (*HW* 311).

Pues bien: las épocas históricas arraigan en la *epoché* del Ser, en la ocultación del Ser, que es al mismo tiempo su entrega. «De la *epoché* del Ser procede la esencia epocal de su envío, en el que es la historia universal propiamente dicha» (*HW* 312). Cada vez que el Ser cumple una *epoché*, una iluminación-ocultación, una entrega-huida, se produce «súbita y repentinamente» un mundo.

Así «repite» *Der Spruch des Anaximander* la doctrina de ser y tiempo en *Sein und Zeit*, descubriendo en el Ser —en el carácter epocal del Ser— la temporalidad. Es ahora «la esencia del tiempo» la que es pensada en el Ser (*HW* 312), mientras que acaso el lector de la *parte publicada* de *Sein und Zeit* entendiera que la esencia del Ser se piensa en la esencia del tiempo.

Es claro que a la luz de esta concepción de la historia los tonos de reproche directo usados por Heidegger en *Sein und Zeit* a propósito de filósofos tenidos por responsables de viciosas comprensiones del ser del ente[30] deberían desaparecer en beneficio de una actitud que entendiera más bien la aparición de tales comprensiones como fruto al menos mixto de la custodia del Ser por el hombre y la destinación de éste por aquél. Pues la historia no es historia del hombre sino por ser historia del Ser: historia del Ser es en efecto la destinación del Ser, en la que éste se nos destina sustrayendo su esencia (*SG* 108). La historia del Ser tiene su esquema en la ambigüedad de la iluminación. En su huidiza entrega, el Ser abre y acota el temporal ámbito de juego donde puede aparecer el

30. «Descartes no toma del ente intramundano el modo de ser de éste, sino que, sobre la base de una idea del ser (ser = constante mera presencia) no aclarada en sus orígenes ni justificada en sus derechos, prescribe sin más al mundo su ser propio» (*SZ* 96).

«nombre» del ente, «aquello que en cada caso se llama el ente, de acuerdo con la destinación y su mandato» (*SG* 143).[31]

Esta es acaso la cúspide de la doctrina, o su clave al menos. En ella se concentran las tesis capitales: el Ser ilumina como ser del ente; en cada iluminación impone el «nombre» del ente —su significación, su ser, el mundo—. En cada iluminación, iluminando el ente, el Ser se oculta a sí mismo, provocando así el error —errar— del hombre histórico. Y así promueve el Ser el acontecer histórico: «El acaecer histórico se esencia por el Ser, como destinación que es de la verdad de éste» (*PLW* 81).

La existencia histórica del hombre y el proceso de la historia arraigan en la destinación del Ser. No al revés: no hay que pensar la destinación del Ser como proceso, trasladando simplemente las habituales nociones históricas al Ser. «Cuando se habla de "historia del Ser" el discurso sólo tiene sentido si pensamos "historia" sobre la base de la destinación como huida [del Ser], no si nos representamos inversamente la destinación partiendo de la representación habitual de la historia como un proceso constante» (*SG* 120).

La representación del tiempo externo y numérico, del tiempo derivado, no interviene en la noción de historia del Ser —como tampoco intervenía, por lo demás, en la noción de la historicidad originaria como historicidad de la existencia. La noción de historia del Ser no autoriza a contar «historias del Ser».

En resolución, la esencia de la historia es la que se determina por la destinación del Ser —su luminoso y huidizo mandato— y no ésta por aquélla (*SG* 109).

Si ello es así, habrá que entender *cum grano salis* expresiones como una citada páginas atrás, en la que habla de un remoto apartamiento del Ser. Tales expresiones implicarán, en efecto, la introducción del concepto vulgar de tiempo en la historia del Ser. Pero el Ser «no se ha apartado del hombre en determinado momento y tiempo fechable», sino que «se mantiene desde el principio en tal apartamiento» (*WHD* 4).

Esta doctrina no beneficia precisamente de consecuente respeto por el filósofo, al menos en sus modos de decir. Es frecuente, en efecto, que Heidegger presente el pensamiento presocrático —«filo-

31. Aquello que se llama (*heisst*) el ente depende del mandato (*Geheiss*) de la destinación del Ser.

sófico» o no: también por ejemplo el de Sófocles u Homero— como mucho menos afectado por el apartamiento del Ser que el platónico y posplatónico. Pero, de todos modos, la doctrina es muy coherente con la constante repulsa heideggeriana del concepto «vulgar» de tiempo, y obligada sobre todo por la noción de destinación del Ser, pues en el Ser «entregarse y sustraerse son Uno y lo Mismo, no dos cosas» (*SG* 109).

Probablemente la única posibilidad interpretativa de esa situación consiste en pensar que la «superioridad» del pensamiento preracional del mito y la tragedia y del pensamiento τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων consiste en haber sabido —en no haber olvidado— que lo Mismo es a la vez luz y tiniebla. Pero esa superioridad no caracteriza tanto el tiempo fechable de esos pensadores cuanto su personal pensamiento: coetáneos de ellos pueden haber sido otros individuos —los primeros científicos, por ejemplo, como Hecateo de Mileto— afectados ya por el olvido.

En todo caso, el olvido está ya cumplido en el primer pensador biografiable con todas las exigencias de la ciencia histórica: Platón. Y desde entonces vive el hombre una capital *epoché* del Ser: «Desde el comienzo del pensamiento occidental el ente es tomado por lo verdadero y la verdad, si bien el sentido de ente y de verdadero cambian frecuentemente» (*HW* 221). Ese sentido no es, por ejemplo idéntico en Platón y en Leibniz, pero sí es el *mismo* (*WHD* 103).

Esa *epoché* que arranca en la filosofía griega y culmina, según Heidegger, en Nietzsche, es «la metafísica», concebida como el pensamiento «de la verdad del ente como tal y en su totalidad» (*HW* 193).

La metafísica es la época en que la esencial ambigüedad de la destinación del Ser es a su vez ocultada u olvidada. La metafísica es el olvido, la ocultación del Ser en el ente, el pensamiento fundado ciertamente en la «diferencia ontológica» de Ser y ente, pero desprovisto de reflexión sobre ese fundamento (*ID* 69). La metafísica es el pensamiento del ente. El propio Ser es concebido como ente supremo, y es símbolo del pleno olvido de la diferencia ontológica el hecho de que se denomine «Ser Supremo» lo que se piensa como «ente supremo». Aún más: la metafísica hace del ente (supremo) el fundamento del Ser (*ID* 69), incurriendo así en el vicio capital, obviar el cual es para Heidegger, ya en *Sein und Zeit*, el principal mérito del idealismo.

La metafísica no tiene «nada» que hacer con el Ser y su verdad (*HW* 244). Por eso es el nihilismo la esencia de la metafísica. Pensado en efecto el ser como ente por toda la época metafísica, y pensado a su vez el ente progresivamente como mera-presencia por la metafísica moderna, la «reconstitución» del ser pleno del ente tiene que hacerse por un arreglo posterior, por una estratificación del valor sobre la base neutra de la substancialidad convertida en mera objetividad. Así llega a ser degradado el ser a la categoría de valor, entregado ya a la arbitrariedad del subjetivismo: esto ha sido puesto de manifiesto por Nietzsche (*HW* 238).[32]

La época metafísica —*la* metafísica— tiene especial importancia para la «teoría del conocimiento», que ha sido siempre teoría del conocimiento del ente, la forma, en rigor, más pura de la ontología implícita en esa época de comprensión del Ser como ser del ente, de un ente, además, degradado a la mera objetividad gnoseológica. Desde Platón, la verdad deja de ser la aparición del Ser para convertirse, bajo el yugo de la idea, en mera calificación del conocimiento del ente (*PLW* 46).

Antes de estudiar la consideración que lo gnoseológico merece a Heidegger en este «reverso» de su pensamiento cuyos elementos básicos quedan expuestos, será conveniente discutir la relación que la nueva «filosofía del Ser» mantiene con la analítica existencial.

Sobre la continuidad del pensamiento de Heidegger

Lo que propiamente puede ser objeto de discusión cuando se trata de la continuidad del pensamiento de Heidegger no es si en éste ha habido o no cambios, pues esos cambios están patentes, al menos en las formulaciones, y Heidegger no puede evidentemente esperar que sus lectores de *Sein und Zeit* practicaran ya la «Auslegung des Ungesagten», la interpretación de lo no-dicho, tal como él la ha cultivado más tarde. Tiene por tanto escaso interés establecer

32. La herencia axiológica recogida por Heidegger de Rickert no es repudiada menos enérgicamente que el legado esencialista de Husserl, el otro gran maestro del filósofo. Pero una y otra herencia —como se ha intentado mostrar— no dejaron de fructificar en los puntos de partida del pensamiento de Heidegger.

una lista de esas diferencias.[33] Si en las páginas anteriores se ha establecido un tal elenco, no ha sido por considerarlo de interés substantivo, sino por utilizarlo como introducción a este posterior Heidegger.

Lo verdaderamente interesante consiste en intentar precisar hasta qué punto las formulaciones heideggerianas del «reverso» de su pensamiento son capaces de recoger —de «repetir»— la «cara» inicial representada por las obras del ciclo de *Sein und Zeit*. En este intento puede ser de alguna ayuda el estudio de la transición entre ambas fases de la vida filosófica de Heidegger, así como la atención a la interpretación que el propio filósofo ofrece incidentalmente de determinados elementos de *Sein und Zeit*. Las transiciones, con todo, si se atiende al propio Heidegger y no ya a algún severo crítico de la coherencia de su pensamiento, no deben concebirse como doctrinas lógicamente intermedias, pues el paso a su último pensamiento, al pensamiento del Ser, se efectúa por un «salto» (*Sprung*), y no por una mediación lógica (*ID* 24). Las transiciones lo serán en otro sentido que, si se desea respetar la metáfora heideggeriana, podría describirse así: una formulación de Heidegger de 1927-1930 apunta a su pensamiento de 1947 en adelante cuando, en vez de descansar sistemáticamente en la analítica existencial, trasluce una insuficiencia de aquel lenguaje, alude a una posible reinterpretación del mismo, a una reinterpretación de ese lenguaje a otro «nivel» al que sólo se llega por el «salto».

Es justo ante todo observar que desde la primera página de *Sein und Zeit* se afirma en Heidegger la decisión de «desontificar» la noción del ser, de no pensarla en función de la del ente (de la de substancia especialmente); este punto de partida resulta de un modo u otro armónico al menos con la posterior insistencia en un uso del concepto y de la palabra «Ser» opuesto a cualquier representación del mismo que no sea exclusivamente simbólica —como pueden serlo los términos «iluminación» o «abismo». Cualquier concepto que no sea el concepto de un ente se beneficia ya de esa actitud «antimetafísica» en el Heidegger de los años veinte. Tal es, por ejem-

33. Acaso la insuficiencia básica del citado ensayo de Löwith —tan admirable por otras virtudes, como las de rigor, vigor, claridad y profundo conocimiento del pensamiento heideggeriano— consista precisamente en haberse limitado al establecimiento de tal lista.

plo, el caso del concepto de mundo, que el filósofo enseña en *Sein und Zeit* a pensar al margen de la onticidad, y del que dice explícitamente *Vom Wesen des Grundes* que ni siquiera puede usarse como sujeto del verbo ser —pues sólo los entes son: «El mundo no *es* nunca, sino que mundea» (*WG* 40).

Cierto que el punto capital no es aquí que el concepto de ser esté ya pensado en *Sein und Zeit* fuera de la ontificación del mismo por la metafísica, sino que lo sea o no de un modo antropocéntrico, luego anulado por las posteriores formulaciones heideggerianas. Pero si se atiende a lo que dice el filósofo explícitamente en *Sein und Zeit*, la lectura que consistiera en descubrir en esa obra un idealismo o, en general, un antropocentrismo, sería radicalmente falsa. Heidegger no afirma en *Sein und Zeit* la producción del ser por la existencia, la producción del ente en tanto que ente, la producción de la ontologicidad del ente. Es cierto que en *Sein und Zeit* Heidegger se envuelve frecuentemente en la rarificada atmósfera de un *pathos* idealista o subjetivista —antropocéntrico en amplio sentido. La autonomía de la existencia es enseñada por el filósofo con insistencia patética. En cambio, en obras posteriores el filósofo enseña, con no menor patetismo, el papel de «pastor» del Ser que cabe en suerte al hombre, dando expresión con esa metáfora a la doctrina de que el destino humano emana del Ser.

Pero, en definitiva, lo único afirmado en *Sein und Zeit* es que el Ser sólo *es* en la comprensión del mismo por la existencia. En la misma página de *Sein und Zeit* en que Heidegger adopta la formulación más extremada de su pensamiento sobre este punto, hablando de «dependencia del ser ... respecto de la comprensión del ser», ofrece también su formulación más prudente: «sólo cuando hay ente del modo de ser del estar es la comprensión del ser posible como ente» (*SZ* 212). Antes que nada, esa afirmación es de orden fenomenológico, se ofrece como interpretación del acervo fenomenológico constituido por la onticidad de la comprensión del ser en la onticidad plena del hombre.

Aunque *Sein und Zeit* no aspiraba más que a preparar la cuestión del ser, es cierto que en la exposición de su pensamiento en esa obra Heidegger va imponiendo poco a poco, si no una explícita noción de ser, sí naturalmente una comprensión previa del mismo, que cristaliza en una heurística y una hermenéutica basadas en *el esfuerzo sistemático por no pensar el ser a través de la noción clá-*

sica de substancia; esa heurística y esa hermenéutica siguen naturalmente —es decir, por imposición de la naturaleza de la cosa, o de lo que el filósofo entiende por naturaleza de la cosa— las vías primarias de la aparición del ser al hombre. Esas vías son los existenciales, puesto que, según Heidegger, sólo en ellos, sólo en el ser de la existencia, se da el ser. Hilo conductor especialmente importante para la heurística y la hermenéutica del ser será la comprensión existencial, porque sólo por medio de un estudio de ella puede llegar a ser «tema» el ser. Todo eso es así en *Sein und Zeit*. Pero ello no autoriza a sentar sin más que en esa obra «ser» signifique exclusivamente algo así como inteligibilidad creada por el hombre en su iluminación de la obscuridad que De Waehlens llama «la existencia en bruto».[34] Lo único que es correcto afirmar es que en *Sein und Zeit* el estar del hombre es el lugar de esa iluminación en la que el ser *es*. Por eso se ofreció en el capítulo I de este estudio una interpretación de este punto resumida en la fórmula siguiente: la comprensión es en *Sein und Zeit* «lugar óntico del ser y, en términos metodológicos, lugar fenomenológico del mismo».[35]

La concreta «llegada» del ser a ese lugar estaba enmarcada en *Sein un Zeit* por la noción de angustia como experiencia de la Nada.[36] En 1934 recogía Heidegger esa doctrina, estableciendo así una de esas transiciones a que antes se ha aludido: «Sin el Ser, cuya esencia abismática, aunque aún no desplegada, nos envía la Nada en la angustia esencial, todo ente permanecería en la falta de ser» (*WM* 41). ¿En qué sentido puede entenderse como mediadora esa doctrina? En el siguiente: la frase citada —perteneciente al epílogo de la cuarta edición de *Was ist Metaphysik?*— recoge la doctrina de *Sein und Zeit* y *Was ist Metaphysik?* según la cual el mundo se instituye a través de la experiencia de la Nada en la angustia, que suscita la cuestión del sentido del ente. En 1934 enseña Heidegger —*añade*, podría decirse— que esa experiencia de la Nada, la angustia esencial, es enviada por el Ser al hombre, porque «la Nada, como lo otro-que-el-ente, es el velo del Ser» (*WM* 46).

Que la doctrina de la Nada, tan característica de la época de *Sein und Zeit*, ha sido en el desarrollo de la filosofía de Heidegger

34. A. de Waehlens, *La filosofía de Martín Heidegger*, trad. Ceñal, p. 96.
35. Cf. cap. 1, p. 51.
36. Cf. cap. 1, p. 63.

«puente» de la mayor importancia —o «trampolín» para filosófico salto (*Sprung*)— lo prueba el que aún palpite en los *Holzwege* y en *Der Satz vom Grund*. En los *Holzwege* se dice que la zona iluminada en que es el ente «rodea a éste como lo rodea la Nada, apenas conocida» (*HW* 41-42). Hay además motivos para admitir que el «puente» o «trampolín» no fue arbitrariamente construido después de superar el abismo: *Was ist Metaphysik?* terminaba con la pregunta: «¿Por qué hay, en último término, ente, y no más bien Nada?» (*WM* 38). Porque la Nada —parece contestar el *Epílogo* de 1934— no es sino el velo del Ser, y éste es ser del ente, como seguirá siempre enseñando Heidegger.

Ahora bien, si según *Sein und Zeit* el ser no *es* sino donde es la existencia, tampoco la Nada, la experiencia de la angustia, puede desligarse de la existencia. «La muerte es el cofre de la Nada», dice el filósofo muchos años después —dice el «último Heidegger»— en los *Vorträge und Aufsätze*. «Como cofre de la Nada, la muerte lleva consigo el esenciarse del Ser. Como cofre de la Nada es la muerte la montaña que guarda al Ser» (*VA* 173). Y por eso son los mortales —los que pueden morir la muerte como muerte, los hombres, no los animales o las plantas— «la relación al Ser como Ser» (*VA* 173).

Como la de la Nada —y por serlo la de la Nada—, también la doctrina del hombre, pese a ser uno de los puntos de apoyo de la «inversión» heideggeriana, es también susceptible de ofrecer mediación entre los dos lenguajes que el filósofo ha hablado hasta ahora. Como el del ser, el hombre es también en *Sein und Zeit* y *Was ist Metaphysik?* el lugar de la Nada, y esto le sitúa en especial relación con el Ser y con la manifestación del Ser: «De todo el ente, sólo el hombre, llamado por la voz del Ser, experimenta el milagro de milagros: *que* el ente *es* ... El claro valor de la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del Ser» (*WM* 42). Años después, todavía está Heidegger aludiendo a ese puente de la analítica existencial cuando escribe: «La cuestión de quién es el hombre tiene siempre que ponerse en relación esencial con la cuestión ¿qué ocurre con el Ser? La cuestión del hombre no es una cuestión antropológica» —lo mismo afirmaba *Sein und Zeit*—,[37] sino histórico-«ultra-física» (*EM* 107).

Cierto que en *Sein und Zeit* no afirmaba que el Ser enviara la an-

37. Cf. cap. 1, p. 32, n.

gustia al hombre. Pero enseñaba, sin embargo, algo por lo menos muy semejante, a saber, que la posibilidad de la angustia hace de la existencia el modo de ser de un ente «señaladamente ontológico».[38] Y si no afirma que esa ontologicidad le venga al hombre enviada por el Ser, tampoco lo niega. Podrá decirse sin duda alguna que la doctrina de *Sein und Zeit* sobre la relación ser-hombre es en este caso extremadamente ambigua y vaga. Es cierto. Pero no lo es menos que los esfuerzos de los años 1934-1951 (del *Epílogo* a la 4.ª edición a la *Introducción* a la 6.ª edición de *Was ist Metaphysik?*, pasando por *Vom Wesen der Wahrheit*) por «repetir» el lenguaje de *Sein und Zeit* son mediaciones entre aquella época y la siguiente, mediaciones escritas sin duda *post facto*, pero que apuntan inequívocamente a efectivas transiciones.[39]

El propio Heidegger ha usado los términos «reverso» o «inversión» (*Kehre, sich umkehren*) (*PLW* 72) para designar globalmente sus formulaciones del *Brief über den «Humanismus»* en relación con las de la época de *Sein und Zeit*.[40] Hay, pues, una «interpretación auténtica» tanto de la evolución misma del pensamiento de Heidegger cuanto del «primer Heidegger».

Esa interpretación es más o menos discutible cuando afecta a puntos concretos. Acaso sea la primera de sus manifestaciones un excurso de *Vom Wesen des Grundes* en el que se replica a los primeros reproches de antropologismo hechos a *Sein und Zeit*. Heidegger abre su defensa con una frase que parece presagiar obras muy posteriores: el reproche de antropologismo no tiene valor alguno mientras se haga sin «repensar el punto de partida, toda la marcha y el objetivo final del desarrollo problemático de *Sein und Zeit*» (*WG* 39). La alusión al problema del ser es clara. El texto se cierra con una última observación que parece obligado añadir a las transiciones antes comentadas: «¿Qué peligros comporta, pues, un "punto de vista" antropocéntrico que precisamente encamina todos sus esfuerzos a mostrar que la esencia del estar, "colocado en el centro",

38. Cf. cap. 1, p. 51.

39. «Transición» debe entenderse en el sentido dicho, no en el lógico, ni necesariamente en el cronológico.

40. «*Kehre*» no debe entenderse como «inversión» en el sentido de contraposición, sino en el de reverso que necesariamente tiene un verso. Lo que antes se ha llamado «el ciclo de *Sein und Zeit*» sería, pues, un «*semiciclo*» del pensamiento de Heidegger.

es ekstática, es decir, excéntrica ...?» (*WG* 39). Con anterioridad a la publicación de *Vom Wesen der Wahrheit*— en la época, pues, del «semiciclo» de *Sein und Zeit*—, Heidegger ha pensado efectivamente la existencia como ek-sistencia, y no sólo como «proyecto».

La *Carta sobre el «humanismo»* se esfuerza por interpretar este punto del concepto de existencia en *Sein und Zeit*: «En *Sein und Zeit* (p. 42) se encuentra interespaciada la frase: l a e s e n c i a d e l e s t a r y a c e e n s u e x i s t e n c i a... La frase quiere decir: el Hombre se esencia de tal modo que es el lugar (*das "Da"*), es decir, la iluminación por el Ser» (*PLW* 68-69). Consecuente con ello es la interpretación que merece ahora a Heidegger el concepto existencial de proyecto:

> Si se entiende el «proyecto» de que se habla en «Sein und Zeit» como un poner con la representación, se le toma por un resultado de la subjetividad y no se le piensa del único modo como puede ser pensada la «comprensión del ser» en el ámbito de la «analítica existencial» del «ser-en-el-mundo», a saber, como la ekstática relación a la iluminación del Ser (*PLW* 72).

De acuerdo con ello, «la decisión pensada en "Sein und Zeit" no es la decidida acción de un sujeto, sino la apertura del estar, partiendo de la prisión en el ente, a la apertura del Ser» (*HW* 55). Y en definitiva, por lo que hace a la relación ser-hombre en *Sein und Zeit*, resulta que «la proposición repetidamente afirmada en "Sein und Zeit" —al estar pertenece la comprensión del ser— significa que el estar es sí *mismo* por razón de su esencial *relación al* Ser» (*EM* 22).

A semejante violenta alquimia viene sometido otro vario plomo de *Sein und Zeit*, breve y enérgicamente aurificado desde el *Brief über den «Humanismus»* en adelante: «ser-en-el-mundo» quería decir «vivir en la verdad del Ser» (*PLW* 111), y «cura» era un rótulo para el pastoreo, «cura» del Ser por el hombre (*PLW* 75-76), mientras «propiedad» e «impropiedad» eran «títulos usados a modo de preludio» para significar la «ekstática relación del ser humano a la verdad del Ser», relación que no es lo que es sobre la base de la eksistencia, sino que «la esencia de la eksistencia es existencial-ekstática por la esencia de la verdad del Ser» (*PLW* 78).

Esas interpretaciones heideggerianas consiguen ciertamente recoger las estructuras formales, pero cambiando su foco, afirmando

ahora su naturaleza de «cara» fundada en un «reverso». Ahora bien: lo que esas interpretaciones heideggerianas conservan de *Sein und Zeit* —el aspecto formal de los conceptos— es, como se indicó, no muy considerable en el pensamiento de Heidegger.

Tal como ocurre con la existencia, ocurre con el sentido del ser de la existencia: el tiempo. «Tiempo» es en *Sein und Zeit*, explica Heidegger ahora, «un nombre provisional para la verdad del Ser, la cual es lo que esencia en el Ser, y por tanto el Ser mismo». ¿Y por qué «tiempo» y «Ser»? Por el hecho de que el esenciarse del Ser ha sido comprendido desde el principio —tal indican los términos οὐσία, ἀπουσία— como Presencia, descubriéndose desde el tiempo (*WM* 158; *VA* 142-143; *EM* 157). Por esa razón «histórica» habría sido, pues, propedéuticamente reducido al tiempo el sentido de la comprensión del ser en *Sein und Zeit*, mientras que ahora, introducidos ya los hombres en la «filosofía del Ser», puede serles descubierto que el Ser «recorre por sí mismo su ámbito, ámbito que es así delimitado (τέμνειν, *tempus*)» (*HW* 286). El tiempo es, pues, la estructuración del dominio del Ser por el Ser mismo.

Admítase que la compleja inversión de la situación respectiva de ser y tiempo se debe al carácter propedéutico de *Sein und Zeit*, que en todo momento, por lo visto, bautizaba las cosas con nombres provisionales y preludiantes. Admítase, y no por ello dejará de ser claro que lo dicho en *Sein und Zeit* es otra cosa —cosa provisional, si se quiere—. Aún más: precisamente esa explicación heideggeriana de la «provisionalidad» de *Sein und Zeit* es, sin más, una formulación de la diferencia entre lo dicho en esa obra y lo dicho en obras posteriores.

Las concretas interpretaciones que Heidegger ofrece incidentalmente de textos o ideas de *Sein und Zeit* y su «semiciclo» tienen escaso interés, pues se lanzan por la vía muerta de una interpretación de lo *Ungesagten*, de lo no-dicho en *Sein und Zeit*. Y que eso no-dicho «lo supiera Heidegger ya entonces», es cosa que sólo puede interesar a fieles a lo Egon Vietta,[41] que juegan con entusiasmo igual-

41. Vietta hace de la cuestión casi un problema de buena educación que Heidegger resolvió un tanto violentamente, pues tras hablar en *Sein und Zeit* la lengua de los hombres vulgares, un buen día, en la *Carta sobre el «Humanismo»*, «abandonó la consideración de los puntos de vista metafísicos tradicionales del hombre» (*Die Seinsfrage bei Martin Heidegger*, 1950, p. 58). Es esta una «vulgarización» de la doctrina del Heidegger según la cual todo pensamiento tiene que partir del ente tal como éste se presenta, y por tanto, en la cultura europea, de la «metafísica» y de su lenguaje.

mente firme el viejo αὐτός ἦφα y un novísimo αὐτός οὐκ ἦφα que significa: «lo pensó».

Bastante más sólida es la actitud de Heidegger a este respecto cuando, sin intentar aproximaciones arriesgadas, se limita a apuntar razones que tienden a explicar desde el «reverso» la «cara», desde lo *dicho* luego lo *dicho* antes, o que explican también por qué en un cierto momento —tras la publicación de *Vom Wesen der Wahrheit*— Heidegger abandonó todo lenguaje mediador y todo intento de expresar la transición, para pensar en una lengua esencialmente nueva.

Así declara Heidegger, por ejemplo, en los *Holzwege* que «el carácter ekstático del estar es, sin embargo, para nosotros la correspondencia primariamente experimentable del carácter epocal del Ser» (*HW* 312). Esto sí puede ser tomado como un intento de explicación de por qué el pensamiento de Heidegger se ocupó mucho antes del estar que de la ἐποχή del Ser. Esa anterioridad en la experiencia filosófica determina, en general, que «todo cuestionar por el "Ser", incluso aquel que pregunta por la verdad del Ser, tenga que introducirse como un cuestionar "metafísico"» (*PLW* 64). Por eso no habría podido evitar en *Sein und Zeit* pensar el Ser como lo transcendente en sí mismo —lo que transciende, esto es, todo ente—, representación del Ser inevitablemente metafísica, todavía dominada por el inicial imperio del ente (*PLW* 83; *ZS* 33).

Pero el que tal punto de partida fuera inevitable para el pensamiento de Heidegger no quiere decir que esa necesidad se redujera a una necesidad expositiva o didáctica. Si de mera dificultad propedéutica se trataba, afectaba, empero, tanto al propio pensador cuanto a sus lectores, pues venía provocada por el imperio de la lengua de la metafísica, por el modo en que la metafísica habita en el Ser. Habitación poco satisfactoria, y «lengua desvalida y provisional» la de *Sein und Zeit* (*SG* 146). Y no sólo la de *Sein und Zeit*, sino la de todo su ciclo; también, por ejemplo, la de *Vom Wesen des Grundes*, que aun habiendo visto hechos verdaderos sobre la cuestión del fundamento, es un paso en falso (*SG* 84-85). No, cierto, por torpeza personal de su autor, sino por torpeza —como se ha indicado— de la lengua de la metafísica, por lo inadecuado de la habitación de la metafísica, que no permite ver lo inmediato de lo que se ve (*SG* 84-85). Y así, cuando el filósofo se disponía a «invertirlo todo» en la tercera sección de la primera parte de

Sein und Zeit —que debía titularse «Zeit und Sein»— tuvo que renunciar a su tarea porque «el pensamiento fracasó al intentar decir suficientemente esa inversión, y no pudo salir adelante con ayuda del lenguaje de la metafísica» (*PLW* 72).

Si se toma al pie de la letra la fórmula del *Brief über den «Humanismus»* (*hier kehrt sich das Ganze um*: «aquí [en la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*] se invierte todo») parece que la modificación haya consistido en una simple operación geométrica, que justificaría muy ampliamente críticas como la de Löwith. Más de un éxito podría tener esa interpretación, y uno ante todo muy espectacular: esa tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit* debía llevar, como queda dicho, el rótulo «Zeit und Sein», tiempo y ser. En las dos primeras secciones había sido puesto de manifiesto el tiempo como «el horizonte transcendental de la cuestión del ser», como la raíz del sentido del ser *comprendido* en la comprensión. ¿Por qué no pensar que la tercera sección situaría a su vez el tiempo —*invirtiendo* completamente la situación— en el seno del *Ser*, considerado ahora como fuente de toda transcendentalidad? La ya citada doctrina de los *Holzwege*, según la cual el tiempo es la estructura del dominio del Ser por obra del Ser mismo, podría ser considerada como un elemento de esa tercera sección no escrita de la primera parte de *Sein und Zeit*.

Es muy probable que esa interpretación tenga su justificación en la realidad biográfica de Martin Heidegger. Pero hay razones para no enunciarlas sin salvedades. Esas razones pueden resumirse en la siguiente: en esa sucesión de estratos (ser-comprendido, transcendentalidad o tiempo, ser «antes» de la comprensión) se corre el riesgo de hacer de la comprensión, del Ser y del tiempo cosas en sí, enlazadas por relaciones cuasi-ónticas de fundamentación. La situación sería seguramente «demasiado clara» para el pensamiento de Heidegger: el ser del hombre tendría como sentido, como transcendentalidad radical, el tiempo, y éste sería una estructura promovida por el Ser.

Ahora bien: las últimas obras de Heidegger —las publicadas en 1956 y 1957— insisten en aquellos elementos de los *Holzwege* y los *Vorträge und Ausfsätze* que más se oponen a la clara delimitación de Ser y hombre, de «propietario» y pastor, que imperaba en el *Brief über den «Humanismus»*. Estas nuevas obras limitan grandemente el en-sí del concepto de Ser, tal como éste parecía presentarse en la *Carta*, y vuelven así a hablar, si no el lenguaje de *Sein und Zeit*, sí

al menos uno en el que ya no son hallables contraposiciones tan marcadas como las casi exclusivamente recogidas por Löwith.

El último Heidegger enseña, en efecto, que la Presencia necesita del hombre y usa de él, colocándole en la duplicidad de la diferencia ontológica entre Ser y ente, realidad supuesta, pero no pensada por la metafísica (*VA* 251). El que la Presencia necesite usar del hombre establece entre aquélla y éste una relación un tanto más recíproca de lo que podría pensarse cuando se aplica simplísticamente el esquema de la «inversión» para explicar la «filosofía del Ser» de las obras de Heidegger posteriores a *Vom Wesen der Wahrheit*, intentando arrojar, como si ello fuera posible, la «cara» analítico-existencial de la moneda y considerándola anulada por el reverso contemplativo del Ser. El que la Presencia necesite del hombre, es doctrina cuyo *pathos* no se aleja muy abismáticamente de la proposición «el Ser sólo es donde hay existencia».

La así apuntada aproximación estilística y tonal de las últimas obras del filósofo al ciclo de *Sein und Zeit* revela mayor envergadura si se atiende a la razón por la cual la Presencia necesita del hombre. Si el Ser fuera algo exclusivamente «para sí», no habría razón alguna para que necesitara del pensamiento, del hombre: «ni el "ente en sí" hace imprescindible el pensamiento, ni el "Ser para sí" necesita del pensamiento. Ninguno de ellos, tomado por sí mismo, deja nunca adivinar hasta qué punto exige el "Ser" el pensamiento» (*VA* 243). El «Ser» exige y necesita el pensamiento porque el «Ser» es sólo en la duplicidad (*Zwiefalt*), en la diferencia ontológica. El Ser es sólo en la irrupción (*Überkomnis*) sobre el ente que en ella y por ella hace su llegada (*Ankunft*) a su ontologicidad: el Ser es sólo en el Cumplimiento (*Austrag*) de sí mismo con el ente (*ID* 63). Tal hecho recoge —según enseña Heidegger— la vieja forma participial griega ἐόν, todavía presente en los presocráticos, antes de que su noción fuera plenamente ontificada por la incipiente metafísica griega, reflejada en la substantivización plena del participio en su forma clásica ὄν (*VA* 245).

La duplicidad, la diferencia ontológica, el Cumplimiento, el que por «Ser» signifiquemos siempre «ser del ente» (*WHD* 174), da razón de la necesidad con que el Ser usa al hombre. El hombre, en efecto, es un ente.

> Como tal ente pertenece a la totalidad del Ser, como la roca, el árbol o el águila. Pero «pertenecer» significa aquí todavía simple-

mente «estar incluido» en el Ser. Ahora bien: lo característico del hombre consiste precisamente en que como ente pensante, abierto al Ser, está puesto ante el Ser, permanece referido al Ser y le corresponde (*ID* 22-23).

El Ser es ser del ente. Y el ente hombre es el que corresponde al Ser, y no sólo se incluye en el ser, el ente que le es más próximo, el ente que «pastorea» o «custodia» para el Ser entre los demás entes. El Cumplimiento de Ser y ente es al mismo tiempo *Acaecer* recíproco, recíproca apropiación (*Ereignis*) de Ser y hombre.

Pero hay más: pensando el Ser así, aun cuando el papel del hombre quede, por así decirlo, levantado por encima del de mero recipiendario del Ser, todavía es éste algo en principio «separado» del hombre, aunque sea entendiendo esa palabra entrecomillada sin el valor de «substancia» que tiene en la tradición aristotélica. La correspondencia Ser-hombre sería entonces todavía pensada como una relación, como una reciprocidad entre *dos* algos, basada en los «conceptos tradicionales de hombre y de Ser» (*ID* 21-22).

Contra esa interpretación se yergue Heidegger: «Presencia (Ser) es en cada caso Presencia para el ser humano, en tanto que Presencia es mandato que en cada caso llama al hombre» (*ZS* 28).

¿Son entonces lo mismo el hombre y el Ser? No puede ni siquiera decirse «que "el Ser" y "el hombre" "sean" lo mismo, pues *así* diciendo [en plural] seguimos concibiéndolos como siendo cada uno para sí» (*ZS* 28). En rigor, no se puede plantear la cuestión de si «el Ser» es algo para sí y además se inclina de vez en cuando hacia el hombre, «pues presumiblemente es esa inclinación misma, aunque de modo aún encubierto, aquello que con bastante turbación e indeterminación llamamos "el Ser"» (*ZS* 27).

En las publicaciones heideggerianas de los años 1956 y 1957 «el Ser» cede su puesto temático central a la «inclinación misma» citada: «Ésta es ahora lo cuestionable», y como tal «es meditado el Ser» (*ZS* 30). A esa situación responde el curioso uso de *Zur Seinsfrage*, donde la palabra «Ser» aparece cubierta por una cruz: X. «La tachadura en forma de cruz se limita por de pronto a la defensa, a saber, a la defensa contra la casi indestructible costumbre de representar "el Ser" como algo enfrentado, estante para sí y que luego por añadidura llega a veces al hombre» (*ZS* 30).

La «inclinación» que es ahora lo cuestionable, lo digno de cuestión, el Acaecer del «Ser» al hombre, termina por ser propuesto como principio determinante para pensar el Ser. «Ser» irá ahora escrito con mayúscula, ciertamente, pero a la mayúscula se añadirá la tachadura en cruz o unas comillas significativas de que la voz no refleja ya adecuadamente el pensamiento de Heidegger. El mismo «Ser» deberá ser pensado desde la inclinación, desde el Acaecer de hombre y «Ser» que es el *Juego* (*Spiel*) del «Ser» y del hombre en el ente, la acausal y sin embargo histórica estructura de la custodia del «Ser» por el hombre en medio del ente (*SG* 186-187).

El Juego es la base para pensar el Ser «... seguramente porque la esencia del Ser es el propio Juego» (*ID* 64). Lo domine o no, el hombre es el concreto jugador de ese Juego, por lo que el filósofo llega finalmente a la violenta fórmula del *Satz der Identität —«Identität von Mensch und Sein»*: «identidad de hombre y Ser» (*ID* 34)— y a proponer, lisa y llanamente, el abandono de la palabra «Ser» (*ZS* 28).

El abandono de la palabra «Ser» y el abandono «del nombre "hombre"» (*ZS* 28). Para substituir esas palabras «aisladoras» (*ZS* 28) por la palabra *Juego*... El Juego del destino es el último «concepto» radical ofrecido por Heidegger hasta 1957. En él se insertan Acaecer y Cumplimiento.

Parece poco discutible que el *pathos* de esas doctrinas se acerca al de *Sein und Zeit*, como si al cerrarse el «semiciclo» de la «inversión» Heidegger volviera a tocar el final extremo del «semiciclo» del «anverso». Pero aparte de que ello ocurra así con el tono de esas doctrinas, también es ello cierto de lo que dicen. Considérese brevemente y a modo de resumen cómo se presentan en el actual —y acaso «provisional»—[42] ciclo del pensamiento de Heidegger los temas que motivaron por parte de la crítica el reproche de incoherencia entre las diversas fases de su pensamiento: la relación ser-ente, la relación ser-hombre y la cuestión de la historicidad.

Por lo que hace a la cuestión de la relación ser-ente, las últimas publicaciones de Heidegger enseñan que el «Ser en el sentido de la irrupción descubridora y el ente como tal en el sentido de la llegada cubridora se esencian, como tales diferentes, partiendo de lo

42. «So long as Heidegger continues to be productive ... Any interpretation of this highly volatile thinker is full of pitfalls» (J. Glenn Gray, «Heidegger's Course from human existence to Nature», *The Journal of Philosophy*, vol. LIV, núm. 8, p. 207).

Mismo, de la Diferencia, de la escisión Básica[43] ... Como escisión básica de irrupción y llegada, es la diferencia de Ser y ente el Cumplimiento de ambos, *descubridor* y *encubridor*» (*ID* 62-63).[44]

Por lo que hace a la cuestión de la relación ser-hombre, *Der Satz der Identität* enseña últimamente a suprimir de la misma la idea de relación: el hombre no *tiene* una relación al «Ser», sino que «es propiamente esa relación de correspondencia, y no es más que eso» (*ID* 22). ¿Y el «Ser»? «Pensemos en el Ser como Presencia, según su determinación en los comienzos. El Ser no se manifiesta al hombre ni constantemente ni excepcionalmente. El Ser se esencia y mantiene sólo en tanto que afecta al hombre con su exigencia» (*ID* 23). Esto, ciertamente, no quiere decir que el Ser sea puesto sólo por el hombre, pues también tal interpretación separaría «Ser» y hombre como cosas en sí y para sí. «Ser y hombre *son* acaecidos el uno al otro» (*ID* 23). Pero mejor es no dejarse engañar por las palabras «el uno» y «el otro», pues no hay uno ni otro: Ser y hombre son el Acaecer en el que se produce el Cumplimiento de Ser y ente: el Juego.

No hay, pues, «Ser» en sí: entonces, y por lo que hace a la tercera cuestión, la historia no es simplemente historia del Ser; pero tampoco hay hombre en sí: luego la historia no es historia del hombre. O bien la historia es historia del Ser, y la historia es historia del hombre. Las últimas publicaciones de Heidegger enseñan que esas cuatro proposiciones contradictorias dos a dos son válidas a la vez.

Siendo ello así, es inútil —como ya se indicó— toda discusión sobre acuerdos y desacuerdos concretos entre las repetidamente citadas épocas de la filosofía de Heidegger, concluya esa discusión con las irrefutables conclusiones de Löwith o con las discutibles aproximaciones hermenéuticas de Heidegger. Un cambio de lenguaje de la naturaleza del aquí considerado es sin más la confesión —alegre y orgullosa por parte de Heidegger— de la incoherencia lógica. Pero como esa incoherencia es a su vez muy «coherente» con el pensamiento de Heidegger —tanto en *Sein und Zeit* como en *Identität und Differenz*— no tiene interés alguno ponerla de manifiesto, como hace Löwith y como hizo Carnap en su día. El pensamiento de Heidegger

43. Es juego con la palabra *Unterschied* (diferencia): *Unter* (bajo) y **Schied* (separación, distinción).

44. El Ser descubre el ente en su irrupción. Y al llegar al estado de descubierto por la irrupción, el ente encubre el Ser.

tiene —como se ha intentado mostrar— continuidad, pero no tiene —ni pretende tener— coherencia lógica.

Por lo demás, y naturalmente, no todo cambio de lenguaje de objeto conlleva una incoherencia: los lenguajes de objeto, científicos o vulgares, permiten por lo general traducciones lógicamente coherentes con sus originales. Los de Heidegger no las permiten por varias razones. Heidegger se ha manifestado alguna vez sobre este punto, observando que «los caminos de la meditación se transforman constantemente, según el lugar del camino en que empieza la marcha, el trecho que recorre, según el horizonte que durante el camino se abre hacia lo digno de ser cuestionado» (*VA* 70). Pero si realmente es el mismo el ser por el que discurre el camino, eso no explica que no exista posibilidad alguna de establecer una correspondencia, un sistema de correspondencias entre recodo y recodo, para hablar respetando la imagen. Con otras palabras: que dos lenguajes de objeto no tengan la misma riqueza o difieran en perspectiva no es obstáculo para que pueda establecerse en principio la compatibilidad de sus proposiciones. En el caso de Heidegger, los dos lenguajes hablan de lo mismo, pues aparte de la amplia coincidencia lexicográfica entre ambos, ocurre que «toda doctrina filosófica, es decir, pensante, de la esencia del hombre es *ya en sí misma* doctrina de la esencia del hombre» (*WHD* 73-74).

En el fondo, con muchos lenguajes científicos ocurre que la «doctrina» de uno de ellos es «ya en sí misma», filosóficamente considerada, «doctrina de otro», pues, por ejemplo, el árbol de que habla el botánico no deja de ser el grave de que habla el físico. La vieja distinción de objeto material y objeto formal intentaba aclarar ese punto, y supuestas dos expresiones suficientemente correctas de todo lo que dice el botánico sobre el árbol y de todo lo que dice el físico, la traducción no ofrecería demasiadas dificultades, y «el pensamiento no fracasaría con ayuda de la lengua» de la botánica o de la física. Esto ocurriría, claro está, porque toda ciencia vive estrechamente en el lenguaje de la «metafísica», de la verdad del ente, y no en la amplia morada de la verdad del Ser.

Si el pensamiento de Heidegger fracasa «por culpa del lenguaje de la metafísica» al pasar de la analítica existencial a la filosofía del Ser, sin que lo dicho haya cambiado —sigue siendo el Ser y el hombre, el Acaecer—, si, con otras palabras, cada uno de esos lenguajes sólo encuentra en el otro formulaciones sistemáticas isomorfas

que son literalmente la negación de las suyas propias, mientras que, sin embargo, se afirma la validez simultánea de ambas, ello sólo puede deberse a que esos lenguajes no lo son en el sentido habitual de ese término cuando es usado por el científico o el hombre vulgar del «cotidiano término medio», es decir, por el hombre que vive de y con su razón.

Pues no se trata aquí de pensamiento ni lenguaje dialécticos. «No hay aquí miembros de la relación, ni siquiera la relación por sí. Por ello la "relación" entre esencia humana y Ser del ente no permite en modo alguno una maniobra dialéctica ...» (*WHD* 73-74). La dialéctica supondría, en efecto, la afirmación de esos miembros y de la relación, y explicaría cada paso y la función de la negación en cada paso por la diversa posición —real o metódica— de los miembros, y por el nivel alcanzado por la relación de oposición en cada caso.

Pero en Heidegger no hay términos o miembros de la relación, ni hay relación misma. No hay hombre que acaezca al Ser ni Ser que acaezca al hombre. ¿Qué hay? Hay Acaecer, *toda distinción* consecuente en cuyo seno *es recaída en un tipo de pensamiento recusado por Heidegger.* En términos gnoseológicos, esto significa: *el rasgo esencial del pensar de Heidegger es la recusación de la abstracción.*

Ahora bien: esto es ya así en la época de *Sein und Zeit.* El que el lenguaje del *Brief über den «Humanismus»*, de los *Holzwege* o de *Identität und Differenz* y *Der Satz vom Grund* sea «más mitológico» que el de *Sein und Zeit* no obsta para que éste lo sea ya grandemente. Pensamiento mítico es pensamiento hipostatizador. ¿Qué tiene entonces de menos mitológico *la* Cura —término tomado de una fábula de Higinio (*SZ* 197-198)— que *el* Acaecer o *el* Juego? Seguramente nada. Por eso hay que conceder a Heidegger que «permanece decidido en la originaria determinación» (*EH* 69). Su pensamiento actual[45] es —como según Heidegger el concepto aristotélico de filosofía— «una libre consecuencia del anterior pensamiento» (*DPh* 29). Una «libre consecuencia» es el modo de continuidad de un pensamiento que no reconoce la coherencia lógica, que vive propiamente de lo mítico, de la hipostatización de lo no concreto, en la recusación de la abstracción.

45. Entiéndase: el expuesto en las publicaciones aparecidas hasta 1957 inclusive.

El concepto de abstracción se coloca así en el centro de una temática amplísima, que incluye naturalmente el objeto de este ensayo: el pensamiento gnoseológico de Heidegger. Pero antes de considerar directamente el tema de la abstracción es necesario estudiar hasta qué punto el desarrollo del pensamiento heideggeriano ha afectado a los puntos de partida de sus ideas gnoseológicas.

Lo transcendental en la «filosofía del Ser»

Como se ha indicado ya, la idea de transcendencia es de origen metafísico: pensar el Ser como lo transcendente (al ente) es pensarlo desde el ente. Todo conocimiento transcendental será también conocimiento arraigado en la metafísica, pues «todo descubrimiento del ser como transcendente [descubrimiento de cuño metafísico] es conocimiento transcendental» (*SZ* 56). Con la recusación del pensar metafísico, ¿habrá abandonado Heidegger los puntos de partida transcendentales de su pensamiento gnoseológico?

Los momentos en que el filósofo de *Sein und Zeit*, *Kant und das Problem der Metaphysik* y *Vom Wesen des Grundes* precisa su pensamiento en términos transcendentales resultan inequívocamente «superados» por sus ulteriores puntos de vista sobre la metafísica. Así, por ejemplo, exponía en *Vom Wesen des Grundes* la «más radical y más universal concepción de la esencia de la transcendencia», que caracteriza las publicaciones heideggerianas de los años 1927-1929, como una «elaboración más originaria de la idea de la ontología y de la metafísica» (*WG* 19-20), cosa poco valiosa para el Heidegger de 1943-1957.

El creador de la filosofía transcendental, Kant, es propiamente el autor del primer paso decisivo para una fundamentación de la metafísica desde Platón y Aristóteles (*WG* 14, n.). Kant ha sido el único pensador capaz de modificar «creadoramente» esa piedra miliar de la metafísica que es la doctrina platónica de las ideas (*WHD* 72). Y, en resolución, «la forma moderna de la ontología [metafísica] es la filosofía transcendental» (*VA* 74). No resulta entonces sino muy consecuente que el filósofo rechace en una de sus últimas publicaciones (*SG* 48, 84-85) su escrito más precisa y coherentemente expresivo de una filosofía transcendental: *Vom Wesen des Grundes*. ¿Es pues la *Kehre* heideggeriana, el reverso de *Sein und Zeit* y, en

definitiva, el círculo completo del pensamiento de Heidegger incompatible con los elementos transcendentales de su inicial pensamiento gnoseológico?

La cuestión no es ni mucho menos resoluble tan rápidamente. Ante todo, y precisamente por lo dicho, ocurre que lo gnoseológico —el «conocimiento» en sentido heideggeriano, y por tanto también la teoría del conocimiento— es un señalado ámbito de intencionalidad ontificadora, metafísica, al igual que el pensamiento transcendental: «La "teoría del conocimiento" es contemplación, θεωρία, en cuanto que el ὄν, pensado como objeto, en la perspectiva de la objetividad y de su posibilidad (ᾗ ὄν), es lo propiamente cuestionado ... La «teoría del conocimiento» ... es en el fondo la metafísica y ontología fundada en la verdad como certeza del representar que se asegura sus objetos» (*VA* 75). La razón que pueda inducir a sospechar un abandono del pensamiento transcendental por parte de Heidegger debe también mover consecuentemente a temer un abandono de todo pensamiento metafísico, de todo pensamiento de la verdad del ente —y de todo pensamiento gnoseológico—, pues «conocimiento» (*Erkenntnis*) es para Heidegger siempre una actividad mental descubridora de la verdad del ente.

Pero es el caso que esa amplia sospecha no puede confirmarse: aunque no muy frecuentemente, Heidegger ofrece alguna vez garantías de una actitud razonable ante la «metafísica», ante ese peculiar destino que, con su limitada comprensión del Ser, ha llevado al hombre al centro de tanto conocimiento del ente. Esas «garantías» pueden cifrarse en la fórmula «salvación de la metafísica» (*die Metaphysik ... zu retten*) (*SZ* 36), usada seguramente, tal puede pensarse de tan apasionado grecista, en buscada resonancia del σώζειν τὰ φαινόμενα de la vieja cosmología filosófica.[46]

Es natural que así sea: puesto que el Ser es siempre ser del ente, al que esencia en el cumplimiento de ambos, la filosofía del Ser, aun liberándose del ontificador destino de la metafísica, aun experimentando y no olvidando el Ser que queda oculto por el ente y en el ente, tiene por fuerza que considerar el ente y su verdad —la «me-

46. Aquí se entreabre una puerta —que quedará por el momento entreabierta en espera de ulterior discusión— que permite el acceso a la cuestión de las posibilidades que tienen el científico y el pensador racional de nuestros días de apropiarse fecundamente el pensamiento de Heidegger (cf. cap. 5, núm. 10).

tafísica»—, y consecuentemente lo que atañe al conocimiento de esa verdad, lo gnoseológico.

Tal ocurre en efecto. Y siempre que ello ocurre, *mantiene Heidegger sin discusión alguna los principios transcendentales de su inicial pensamiento gnoseológico.* Así, por ejemplo, cuando considera el modo de manifestación de la Presencia: «La Presencia de lo presente ... no viene representada al final y por *añadidura*, sino antes. La Presencia está ante nosotros antes que toda otra cosa, y si no la vemos es porque estamos en ella» (*WHD* 77).

Ése puede ser un ejemplo de reformulación del principio del pensamiento transcendental por el Heidegger de la *Kehre*. Tal pensamiento se explicita también en puntos más concretos, exhibiendo entonces sin variación alguna lo que ya fue estudiado como peculiaridad capital del transcendentalismo heideggeriano: la historicidad de lo transcendental:

> los griegos no han empezado por hacer en los hechos naturales la experiencia de lo que es φύσις, sino a la inversa: sobre la base de una ... experiencia fundamental del Ser les fue abierto aquello que necesariamente tuvieron que llamar φύσις. Sólo sobre la base de esa apertura pudieron entonces disponer la mirada para captar la naturaleza en sentido estrecho (*EM* 11).

Este texto restituye por cierto —y en un punto crítico: el de la relación entre transcendentalidad e intencionalidad— el pensamiento gnoseológico inicial de Heidegger: la concreta e histórica transcendentalidad de la φύσις es fundamento de la intencionalidad del comportamiento griego, intelectual o no, con la naturaleza en sentido estricto. Pero a este respecto ofreció Heidegger en 1951 una categórica posición que en su formulación interrogativa expresa precisamente lo inconcluso que sigue siendo para él el apriorismo en materia gnoseológica: «¿Adónde y de dónde y en qué libre dimensión podría moverse cualquier intencionalidad de la conciencia, si el hombre no tuviera ya su esencia en el estar en la luz?» (*WM* 15).[47]

47. «... wenn der Mensch nicht schon in der Inständigkeit sein Wesen hätte?» La libre traducción de *Inständigkeit* que se da aquí se justifica por el deseo de no interrumpir el discurso con una inoportuna incidencia explicativa de por qué Heidegger, en el lugar citado, propone sustituir el viejo tecnicismo *Existenz* por *Inständigkeit* (*WM* 14).

Todo lo dicho no pretende, sin embargo, suscitar la impresión de que el desarrollo del pensamiento heideggeriano no haya aportado modificación alguna a los puntos de partida de sus concepciones gnoseológicas. Las doctrinas recién resumidas han aportado ciertamente, dos modificaciones, superficial la una —que es la más explicitada por Heidegger— y mucho más profunda la otra.

La primera es la que se expresa en la más o menos clara recusación de *Vom Wesen des Grundes* por el filósofo de *Der Satz vom Grund*, y consiste en el abandono del lenguaje un tanto subjetivista de aquel ensayo, en el abandono y condena de expresiones como las de la página 48 del mismo, por ejemplo, en la que la transcendencia (la transcendentalidad) parece fruto de una actividad del sujeto.

Pero, pese a que esa recusación sea explícita en Heidegger, no parece nada relevante. Pues es propio de la tradición del pensamiento transcendental un estilo subjetivista que, sin embargo, pretende expresar una neutralidad lógico-epistemológica. Para un kantiano a la marburguesa, por ejemplo, el subjetivismo de algunas páginas de Kant no es en modo alguno esencial, y lo mismo puede ocurrir con el de *Vom Wesen des Grundes* a un lector de este opúsculo que estuviera predispuesto a ello por una concepción no-subjetivista de la gnoseología transcendental. El propio Heidegger parece haber sido semejante lector de Kant, y no sólo en *Kant und das Problem der Metaphysik*, sino también mucho más tarde, pues, considerando en la *Einführung in die Metaphysik* el transcendentalismo de *Sein und Zeit* escribe el filósofo que si bien «en "Sein und Zeit" se habla de un "horizonte transcendental"», sin embargo, «lo transcendental allí mentado no es el de la conciencia subjetiva» (*EM* 14).

Cierto que igual que hay una lectura logicista de Kant hay otra subjetivista y psicologista que acaso no tenga menos fundamento textual que aducir. Es, en efecto, un hecho que el pensamiento transcendental no se ha distinguido precisamente por su precisión —sea, como quería Ortega, porque el lenguaje de Kant quedó aplastado por la magnitud de su empresa filosófica, sea por alguna otra razón. En todo caso, Heidegger es un genio del lenguaje como acaso ningún otro filósofo lo haya sido, incluyendo a Platón, y nada tendría de raro que él hubiera sabido dominar la cosa y resolver el problema de una formulación menos indecisa del pensamiento transcendental.

De aquí puede arrancar precisamente una consideración de aquella modificación profunda del pensamiento transcendental antes anunciada. Heidegger, efectivamente, ha dado un paso adelante en la formulación de ese pensamiento. La importancia innegable del «último Heidegger» para la historia del pensamiento transcendental consiste precisamente en su intento de resolver la central indecisión de aquél: las últimas publicaciones de Heidegger parecen facilitar una respuesta —satisfactoria o no, esto es otra cuestión— al interrogante ignorado por el pensamiento transcendental, a saber, la pregunta: ¿qué es el sujeto transcendental, qué es la transcendentalidad? ¿El «vehículo de las categorías»? ¿El «lugar del estar»? ¿Y qué es ese «vehículo»? ¿Y qué es ese «lugar»?

Antes de explicitar la respuesta de Heidegger a esa cuestión central del transcendentalismo, vale sin duda la pena detener por un momento la atención sobre la última «meditación kantiana» publicada hasta ahora por el filósofo: esa nueva meditación kantiana ocupa precisamente las páginas centrales de su último libro voluminoso: *Der Satz vom Grund*. Motivo de esa nueva reflexión sobre Kant es el hecho de que «también el que cree saberse muy bien [como el autor de *Kant und das Problem der Metaphysik*] lo que entiende Kant por método transcendental tiene que volver a asimilarse constantemente lo pensado por Kant» (*SG* 133). El método transcendental se mueve en el ámbito de los fundamentos de la posibilidad del objeto empírico. Por permanecer siempre en ese ámbito de la fundamentación de la experiencia, el método transcendental es inmanente. Pero es al tiempo transcendental, porque afecta también a la transcendencia, a lo transcendental en sentido kantiano, al limitarlo críticamente en sus prerrogativas. «El método transcendental recorre la inmanencia de la subjetividad, es decir, aquella representación en la que, como en su principio suficiente, permanecen los objetos como objetos de la representación. Tal es su objetividad, el Ser del ente» (*SG* 134).

En la historia de la metafísica Kant ha recibido como destino el envío del Ser como «objetividad del objeto de la experiencia. A esa objetividad pertenece el ser recibida por un representar, en cuya recepción cobra aquélla su plena determinación. Esa recepción es aquel tipo de representación que Kant llama método transcendental» (*SG* 147). Precisamente es ese destino una de las cimas de la metafísica: la racionalización objetivadora del ente: «cuando en la Edad

Moderna se determina el Ser transcendentalmente como objetividad, y ésta como determinación de la posibilidad del objeto, desaparece sin más el Ser en beneficio de aquella llamada condición de la posibilidad, la cual es de la naturaleza del fundamento y del fundamentar racionales» (*SG* 183). Si Kant es una cima de la metafísica, mal puede situarse en su estela el pensamiento superador de la metafísica que quiere ser el de Heidegger. Tanto más cuanto que «lo característico» del mérito kantiano es precisamente esa promoción del imperio de la objetividad racionalista (*SG* 137)

Y, sin embargo, Heidegger, según se ha visto, «tiene que repetir constantemente de nuevo la asimilación de lo pensado por Kant». Acaso precisamente por esa característica particular del kantismo: la promoción del imperio de la objetividad-subjetividad, de la «subjetidad», como otras veces escribe Heidegger. Ese elemento del kantismo habrá permitido a Heidegger contemplar directamente el punto de partida de la última fase de la metafísica.

Pero ese elemento del kantismo no es coextensivo con el pensamiento transcendental instaurado por Kant. Prueba inmediata de ello es, por ejemplo, el transcendentalismo de *Sein und Zeit* del que el propio filósofo dice, según se ha visto, que no habla de lo transcendental de la subjetividad (ni de la objetividad, por lo tanto: que no piensa el Ser como «subjetidad»), ni lo piensa racionalísticamente.

En *Platons Lehre von der Wahrheit* enseñaba Heidegger que el pensamiento platónico comprende en sí la primera manifestación de lo que el filósofo llama «la metafísica» en el sentido de la historia del Ser, y un descubrimiento filosófico capital, también expuesto y pensado por Platón de modo metafísico, pero cuyo alcance es más vasto, a saber: el descubrimiento de la *pre-visión* o visión previa del Ser necesaria para la visión o conocimiento del ente (en Platón: visión previa metafísica de las ideas, del ser eidético del ente). Platón ha sembrado la semilla que, todavía dentro de la metafísica, ha fructificado por vez primera de un modo «creador» en Kant, en la filosofía del *a priori* por antonomasia, aunque ese *a priori* sea en Kant, como en Platón, un *a priori* metafísico, entendido ya además —«destino adelante»— como mera objetividad inmanente y asegurada para la representación.

Si esa interpretación es correcta, Heidegger tiene que pensar que el pensamiento transcendental como tal, al margen de su someti-

miento a la subjetividad de la objetividad racionalista, es lo vivo, lo que todavía palpita del kantismo.[48]

Y precisamente así lo dice Heidegger: «Lo vivo del método transcendental de Kant y lo que palpita, en forma modificada, en el término "transcendental" sólo podemos apreciarlo cuando pensamos la palabra «transcendental» en amplio arco hacia atrás, en el pasado, y hacia adelante, en lo que entre tanto ha acaecido» (*SG* 134).

«Lo que palpita en el término "transcendental"» quiere decir: lo que palpita en el término «transcendental» *usado por Heidegger*. Pues esa reflexión hacia adelante es reflexión hacia y desde Heidegger. Pero véase antes lo que el término «transcendental» revela pensando en arco hacia atrás: lo transcendental medieval es una serie de «modi generaliter *consequentes* omne ens». Para Kant, lo transcendental no es en cambio algo que sigue al ente, sino que es la ontologicidad del ente como objetividad, aquello «*antecedente*, lo que va antes, lo *a priori*» (*SG* 135). Quiere decirse: Kant aporta el concepto moderno de transcendental, con su motivación gnoseológica.

¿Y hacia adelante, es decir, hacia el pensamiento de Heidegger?

> Para que quedemos en claro sobre la cuestión de hasta qué punto la explicación de lo transcendental se encuentra en nuestro camino, es decir, pertenece a la preparación del salto[49] ... permítase una breve alusión a lo siguiente: lo «transcendental» entendido al modo kantiano se refiere al rebasamiento del objeto, del ente experimentado, rebasamiento rumbo a la objetividad, es decir, al Ser [tal como lo comprende Kant] ... Lo transcendental, el rebasamiento y el salto no son ciertamente lo Indistinto, pero sí lo Mismo, en cuanto que pertenecen juntos a la diferencia de ente y Ser (*SG* 134-135).

El salto es el paso de la metafísica a la filosofía del Ser, de la verdad del ente a la verdad del Ser. Lo transcendental —si se atien-

48. Esta interpretación coincide con la de Jean Beaufret: «Ainsi, ce que Kant aperçoit ... c'est l'initialité radicale d'une liaison *a priori* entre la présence des choses et l'avènement de l'homme» (*Le poème de Parmenide*, 1955, p. 61).

49. «Salto» es, en el contexto citado, el que lleva de la comprensión del principio de razón suficiente como principio sobre el ente a la comprensión del mismo como principio del Ser. Pero «salto» es, como se vio, el término generalmente significativo del paso del pensamiento metafísico al pensamiento del Ser, paso cuya heterogeneidad con el lenguaje de la metafísica hace imposible toda transición lógico-discursiva y motivó la abrupta presentación del «reverso» del pensamiento heideggeriano.

de a una lectura del decisivo texto citado que valore suficientemente la en él afirmada pertenencia de lo transcendental y el salto *juntos* a la diferencia— es lo mismo que el salto, en cuanto que arraiga también en la diferencia ontológica *con el mismo título* (*junto*) que el salto, con el mismo título que la «experiencia del olvido del Ser», es decir, con mejor título que el ciego arraigar de la metafísica en dicha diferencia ontológica.

Eso es «lo vivo» del pensamiento transcendental.

Ahora bien: el pensamiento transcendental sólo lleva hasta el salto, sólo experimenta la diferencia ontológica para retrotraerse en seguida sobre el ente, para volver y permanecer, como se ha visto, en el «ámbito de las fundamentaciones». Estas fundamentaciones son todavía ontológicas, «metafísicas», enderezadas al ente, Heidegger en cambio es el filósofo del Ser. Poco le interesará, pues, el «ámbito en que se mueve el método transcendental».

Pero pasa en cambio a interesarle grandemente otro ámbito en el que arraiga aquel propio del método transcendental. Éste es el momento de probar lo dicho, que Heidegger profundiza con sus últimas doctrinas ya vistas el pensamiento transcendental por el camino que apunta a una aclaración del «lugar» o «vehículo» de lo transcendental, ámbito del método de dicho nombre. El filósofo, gracias precisamente a su crítica asimilación de «lo pensado por Kant», está en condiciones de plantear el tema de lo transcendental en un terreno inasequible para el pensador de Königsberg: pues sólo una relativización histórica del transcendentalismo kantiano —relativización con la que ya antes se tropezó en el curso de este estudio—, y que acaba de ser vista ahora en la nueva versión de *Der Satz vom Grund*—, sólo la implícita distinción de transcendentalismo y objetivación metafísico-moderna en el kantismo, permite plantear la cuestión siempre indecisa y esquivada en el pensamiento transcendental, desde la *Kritik der reinen Vernunft* hasta *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes*: ¿qué es el «lugar» de lo transcendental, qué es el sujeto o «vehículo» transcendental?

Precisamente en el momento en que puede desinteresarse del kantismo tras haberlo situado en el lugar —biográficamente documentable—[50] de una preparación al «salto» de su ulterior pensa-

50. Quienes tratan a Heidegger personalmente suelen dar mucho más valor a las influencias beneficiadas por el filósofo de pensadores que no suele citar —o que

miento, puede también Heidegger ofrecer —y ofrece incidentalmente— formulaciones transcendentales que no oscilan ya entre los dos polos relativos —«sujeto» transcendental y objeto transcendental— del kantismo: Heidegger ofrece ahora lo que podría llamarse un *pensamiento transcendental absoluto*, libre, formalmente al menos, de las indecisiones del transcendentalismo tradicional, entendiendo por tal aquel que acoge incluso la analítica existencial, donde si no era claro que el «sujeto» fuera el demiurgo transcendental, no menos oscura quedaba la figura que en su lugar debiera alzarse con «mundos» y «sentidos».

El ámbito absoluto de lo transcendental

De *Sein und Zeit* a *Der Satz vom Grund* e *Identität und Differenz* la noción de historicidad vertebra todo el pensamiento transcendental de Heidegger. Lo transcendental es histórico. *Cada* transcendentalidad es concreta e histórica. El pensamiento descubre la historicidad absoluta, la esencia o posibilitación de la historicidad, no en la con-

---

rara vez cita, como san Agustín— que al papel desempeñado por una influencia como la de Kant, expresamente elaborada por el filósofo, en la evolución del pensamiento de Heidegger. El aspecto meramente biográfico de esta cuestión no es de gran interés para este estudio. Lo que aquí importa es la determinación de aquellas influencias o parentescos que puedan formularse en proposiciones comprensibles para toda persona interesada por el asunto, y que puedan además ser verificadas por esa persona con ayuda del único método que a este respecto tiene valor general: la crítica del texto heideggeriano.

Pero de interesarse por el aspecto biográfico de la cuestión, podrían hacerse algunas observaciones que abonarían también desde este punto de vista una valoración amplia y seria de las fuentes filosóficas citadas y elaboradas abiertamente por Heidegger. La siguiente observación, por ejemplo: el que la vía hacia un pensamiento transcendental haya sido abierta para Heidegger por el iluminismo agustiniano, póngase por caso, en vez de por la enseñanza neokantiana de los que fueron sus propios profesores universitarios, no obsta en absoluto para que el filósofo, que se sabe históricamente más lejos de la Edad Media que de la Edad Moderna, considere el pensamiento de Kant como más inmediatamente propulsor del suyo. Pensar que Heidegger «esconda» sus antiguas y remotas fuentes por prurito de originalidad sería un juicio —además de demasiado mezquino ante la potente originalidad del filósofo— insostenible ante el hecho de que Heidegger, sean cuales sean sus fuentes, aunque sean otras, da fuentes determinadas como explícitamente preparatorias de su pensamiento. Tal es la presentación del kantismo en *Der Satz vom Grund.*

creción de cada transcendentalidad, sino en el temporal ámbito de juego (*Zeit-Spiel-Raum*) en el que se juega la historia. Ese ámbito es la instancia absoluta de lo transcendental, el medio en que las transcendencias son históricamente, mientras que cada una de éstas es, en cada caso, el ámbito en que se mueve el método transcendental en sentido kantiano preciso. El temporal ámbito de juego, en cambio, la instancia absoluta de lo transcendental, es el «lugar del estar», el «vehículo» transcendental.

La transcendentalidad histórica concreta no era en *Sein und Zeit* objeto de ulterior reflexión. *Sein und Zeit* ha ofrecido interesantes y repetidos análisis de la transcendentalidad del «objeto» del conocimiento del hombre moderno, desde Descartes en adelante, o de la transcendentalidad del mundo natural o instrumental. Cosa parecida puede decirse de *Kant und das Problem der Metaphysik*. Pero ni en una ni en otra obra parece el filósofo haberse asomado más allá de la «esencia de la transcendencia», es decir, de la posibilitación de la transcendentalidad por la temporalidad. Esta ha sido la última etapa de su análisis, o, más bien, fin de la última etapa, no ulteriormente considerado.

Posteriormente, en cambio, Heidegger ha contemplado algo que está más acá —en el orden del *a priori*— que la temporalidad misma, como ya puede haberlo indicado la citada derivación de «tempus» a partir de τέμνειν. Después de la publicación del *Brief über den «Humanismus»* Heidegger ha dirigido su meditación hacia una última y absoluta instancia en la que puede moverse y ser históricamente la temporalidad de la existencia, la transcendentalidad esencial, y, consecuentemente, los mundos. Ha llegado incluso a dar nombres a eso «siempre ya dado ... lo πρότερον, lo anterior, lo *A priori*» con mayúscula absolutizadora (*EM* 147).

Esos nombres —cambiantes de escrito a escrito, aún no decididos, y respecto de los cuales Heidegger ruega que no se tomen como acuñada moneda para ir distribuyéndola sin meditación, sin ton ni son, por toda la cháchara filosófica profesional— se han presentado ya en las anteriores páginas: Heidegger empieza por llamar el ámbito absoluto de lo transcendental «la relación del Ser y el ser humano», que «todo lo sostiene», en cuanto que lleva a cumplimiento tanto la aparición del Ser cuanto el esenciarse del hombre (*WHD* 45).

Quién lo «sostenga todo», quién sostenga todo lo transcendental

—y con ello todo lo empírico— es precisamente la cuestión eludida en el transcendentalismo tradicional, según se advirtió antes. Y sólo a primera vista es la contestación heideggeriana oscilante como la clásica: pues ya la misma concepción de lo transcendental como relación es más precisa que la vaga entidad del «sujeto» transcendental kantiano. Pero es que además Heidegger —cerrando el paso al pensamiento común— se apresura, como ha sido ya visto, a «superar» la idea misma de relación. Ésta, en efecto, profundizaba, conduciría a una interpretación dialéctica del conocimiento y, en general, del hombre y el Ser, que vería en lo «transcendental» la interacción de ambos e incluso, si se quiere, la «aparición» del Ser y el «esenciarse» del hombre, pero pensando siempre en saltos ónticos en ese proceso de «aparición» y «esenciamiento» y viéndolo precisamente como un proceso. Presupuestos de tal interpretación dialéctica serían, según piensa Heidegger, los conceptos de ser y de hombre propios del pensamiento común —de la «metafísica». Por eso el filósofo recusa también la idea de relación para la concepción del ámbito absoluto de lo transcendental y propone bajo el nombre de Acaecer la noción de un «ámbito en sí mismo vibrátil en el que Ser y hombre se alcanzan el uno al otro en su esencia y logran su esencia». Pero «Ser» y «hombre» están usados en esa fórmula porque de nuevo el lenguaje de Heidegger se está quedando en 1957 «desvalido y provisorio» para lo que quiere decir. Pues «no hay» Ser ni hombre: la comprensión de la fórmula citada sólo se logra teniendo en cuenta que en el Acaecer hombre y Ser alcanzan su esencia «en cuanto que pierden las determinaciones que les ha otorgado la Metafísica» (*ID* 30), esto es —tanto para el Ser como para el hombre— la concepción de uno y otro como entidad, como realidad, para usar la palabra del pensamiento común. De aquí, como se vio, la propuesta heideggeriana de abandonar las voces «ser» y «hombre».

El «vibrátil ámbito» en que surge y se mueve cada transcendentalidad histórica, el ámbito absoluto de lo transcendental, es el Acaecer.

El Acaecer —también esta fórmula es conocida— es la «identidad de Ser y hombre» —no su mera implicación recíproca dialéctica. En el τὸ γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι de Parménides quiere ver Heidegger una primera formulación explícita filosófica del Acaecer. El texto del eleata significaría: «lo Mismo (= el Acaecer) es a la vez pensamiento y Ser, hombre y Ser».

Pero el ámbito absoluto de lo transcendental tiene en el Acaecer sólo su constitutivo formal, por así decirlo, igual que el transcendentalismo kantiano tiene en el «vehículo» de las categorías sólo una faz —la formal— del absoluto transcendental. La otra faz es para Kant «lo múltiple de la sensibilidad»; para Heidegger es la onticidad.

El Ser no es —se ha visto también— sino ser del ente: el Ser y el ente se cumplen en el Cumplimiento (*ID* 63), en la Diferencia (ontológica) si se prefiere esta última palabra, inevitablemente ligada a la tradición (*ID* 46).

Cumplimiento de Ser y ente y Acaecer de hombre y Ser están «acordados»; entre ellos, con palabras de Heidegger, «reina armonía» (*ID* 10). Su acorde es el *ámbito pleno absoluto de lo transcendental*, el Juego. En él necesita «el Ser» al «hombre», según vieja enseñanza de Heidegger. Acaso porque «hombre» sea el nombre metafísico de la transcendental función consistente en posibilitar el Cumplimiento de ente y Ser. Pero dada la identidad de «Ser» y «hombre» ningún uso separado de esas palabras debe despertar las ontificadoras representaciones de la metafísica. «Ser» y «hombre» no son. Y que «el hombre» posibilite el Cumplimiento, sea requerido para el Cumplimiento, es lo mismo que decir que lo posibilita el Ser. La mayor precisión a la que ha llegado Heidegger en este punto es la consistente en apuntar que «la armonía que impera entre Acaecer y cumplimiento» permite entender «hasta qué punto la Diferencia nace de la esencia de la Identidad» (*ID* 10), en «clara» resonancia hegeliana.

De todas las palabras que nombran elementos o aspectos del ámbito absoluto y pleno de lo transcendental sólo una puede escribirse sin comillas ni cursiva: *ente*; también el hombre en cuanto que mero ente, no en cuanto que pensamiento, queda cubierto por esa palabra. Todas las demás requieren una u otra particularidad tipográfica. «Hombre» y «Ser» requieren las comillas: para significar sin duda su condición de meros expedientes lingüísticos «desvalidos y provisorios». Ente es el oscuro resto —la realidad al fin, diría el pensar común— de todo transcendentalismo. *Acaecer* y *Cumplimiento son* lo que transcendentalmente *es*: se escriben con mayúscula.

Explicar cómo son exige introducir lo que no *es* propiamente, las palabras entrecomilladas: «hombre», «Ser». El Acaecer es una

iluminación o zona iluminada preservada por un pastor a través de la diferencia ontológica o Cumplimiento de la luz en el ente y del ente en la luz; el pastor, por lo demás, se cumple también en ese Acaecer. Y él es quien ve nacer y cuida la diferencia...

Acaecer y cumplimiento son, pues, el ámbito absoluto de lo transcendental, sustentáculo de la historia. *Son*, y por eso se escriben sin comillas. Pero se escriben en cambio con mayúscula —con mayúscula de mito— para significar que el pensamiento común, abstractivo de nombres comunes, no tiene posibilidades de entender esos nombres propios. Acaecer y Cumplimiento se escriben con mayúscula como Moira, Diké y otras cosas semejantes.

El transcendentalismo kantiano dejó de pensar precisamente ese ámbito absoluto ni subjetivo ni objetivo que pretende ser en Kant lo transcendental. De ello resultaba una imprecisa oscilación entre subjetivismo y objetivismo o logicismo, que es característica de la tradición kantiana y se manifiesta corporeizada en las varias tendencias neokantianas.

Heidegger termina con aquella indecisión. Ello ocurre al precio de un deliberado y deseado paso al mito. Acaso podría decirse, empero, que el Acaecer no es más mítico que el «vehículo de las categorías», como no sea desde el punto de vista de la mayor poesía del lenguaje.

La nominación de un ámbito absoluto de lo transcendental —Acaecer y Cumplimiento, Juego, o como quiera nombrarlo y lo nombre Heidegger de ahora en adelante— supera la oscilación de las formulaciones kantianas referentes a lo transcendental. Pero el filósofo no puede ser considerado con justicia como el primero en indicar aquel «Algo» misterioso que «concede al objeto y a su objetividad y al sujeto y a su subjetividad su esencia» (*VA* 258); pues, como ha señalado Ralfs en un artículo admirable y comentando precisamente el texto citado, «quizás hubiera Kant contestado, y quizá también Hegel, que precisamente eso es lo que intentaron aclarar, cierto que por vía meramente científica, con su lógica "transcendental" y con su lógica "especulativa" respectivamente».[51]

Heidegger, empero, ha hecho de ello tema de meditación substantiva. Por lo que hace al hecho apuntado por Ralfs, de que en la

51. G. Ralfs, «Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit», *Kantstudien*, vol. 48, n.º 4, 1956-1957, p. 542.

tradición de la doctrina heideggeriana del Acaecer se yergue también la figura de Hegel, parece menos arriesgado y más justo, aun sin desconocer esa presencia, poner en la cuenta de Heidegger la herencia kantiana antes que la del idealismo absoluto, dado que desde *Sein und Zeit* Heidegger rehúye toda comprensión de su pensamiento que se basa en nociones como «idealismo» y «realismo» y que, por otra parte y como se ha visto, ya en aquella obra desarrollaba un transcendentalismo «que no es el de la subjetividad».

4. DOCTRINA HEIDEGGERIANA SOBRE LA ABSTRACCIÓN

7. RECUSACIÓN DEL PENSAMIENTO ABSTRACTIVO

Recusación metodológica de la abstracción

El tema de la abstración es en Heidegger principalmente metodológico; suele presentarse en el ámbito de la actividad científica o filosófica del hombre, es decir, en el ámbito del pensamiento ya elaborado sabiamente, con fines teóricos o superiores al menos a los de la actividad mental cotidiana. El filósofo no parece conocer las raíces que el problema de la abstracción hunde en el terreno del pensamiento y del lenguaje precientíficos, raíces, en general, percibidas por la teoría tradicional de la abstracción, así como por la gnoseología sensista y, en definitiva, por toda la historia de las ideas gnoseológicas hasta llegar a los físicos teóricos contemporáneos.

Heidegger suele plantearse explícitamente el tema de la abstracción en momentos metódicos muy señalados, a saber, cuando se prepara a formular un concepto. Su desarrollo entonces —desde la época de *Sein und Zeit* hasta las publicaciones de los años 1956-1957— consiste invariablemente en preguntarse si para obtener tal o cual concepto determinado —ya sea un concepto de cosa, como árbol, ya sea el de la filosofía o el del ser— podrá servirse de la abstracción, practicándola sobre un acervo material o documental dado. La contestación que inmediatamente ofrece en todo caso es negativa: no, no se puede ganar un concepto —ni el de árbol ni el de filosofía— mediante abstracción metódica sobre lo dado.

El porqué no suele aclararse mucho: Heidegger se limita por lo general a declarar que la abstracción no proporcionaría sino una

buena fórmula del concepto que se desea adquirir. Como en otros tantos casos, se beneficia aquí el filósofo del impacto emocional que la expresión «fórmula vacía» y otras semejantes suscitan en el ánimo del hombre contemporáneo, tan trabajado ya por los diversos antiintelectualismos sentimentalista, vitalista, pragmatista y existencialista; con aquella fórmula considera Heidegger zanjada en todo caso la cuestión.

Los ejemplos de este proceder son numerosos desde *Sein und Zeit*. En 1956 el filósofo se produce en los siguientes términos a propósito de la obtención del concepto de filosofía: tras indicar que con los métodos habituales no puede limitarse a tomar exclusivamente un concepto de filosofía —por ejemplo el de Aristóteles— como única base de su investigación, Heidegger indica que según esos métodos «debemos tener presente las definiciones de la filosofía anteriores y posteriores. ¿Y luego? Luego llegaremos a una fórmula vacía aplicable a todo tipo de filosofía. ¿Y entonces? Entonces estaremos tan lejos de nuestra cuestión [¿qué es filosofía?] que no se podrá estarlo más» (*DPh* 29-30).

Como se ve, el procedimiento es sumario. Según ese texto, un historiador que compara conceptos de la filosofía con vistas a abstraer una noción general de la misma está más lejos de poder saber lo que es filosofía que cualquier otra persona. Pero sumaria es la exposición de Heidegger ante todo por sus escasos elementos. Ya se ha observado que «abstracción» viene siempre entendido por el filósofo como abstracción metódica, es decir, con momento inductivo; a esa limitación se añade la ausencia de doctrina precisa sobre el proceso abstractivo mismo. En resolución, textos como el citado no pasan de ser declaraciones más o menos enfáticas de recusación de la abstracción metódica, por ser ésta un procedimiento de investigación que aleja «lo más posible» de las cuestiones a investigar.

Abstracción y gnoseología transcendental

No tiene ciertamente nada de raro que un filósofo cuyas ideas gnoseológicas adoptan básicamente el esquema del pensamiento transcendental asuma frente al problema de la abstracción una actitud que es en el fondo de inhibición o desconocimiento. En efecto: entre los numerosos problemas gnoseológicos que el transcendentalismo

kantiano zanja por el procedimiento de extirparlos —«ignorarlos» en sentido sistemático— está el problema de la abstracción.

Que Kant ha eliminado en la *Crítica* el problema de la abstracción —al menos en el sentido fuerte, epistemológico del mismo— es cosa en la que todo el mundo está de acuerdo. Más discutible parece, en cambio, la cuestión de cuál ha sido el elemento sistemático que Kant ha substituido a la abstracción. No es, sin duda, incorrecto decir, con Fausti[1] o con Laporte,[2] que Kant ha substituido el problema de la abstracción por el de la síntesis pura *a priori*. Si se formula, en efecto, el problema de la abstracción como problema del conocimiento necesario (es decir, universal y por tanto necesario) no hay duda de que es el tema de la síntesis pura *a priori* el que ocupa en el kantismo ese lugar sistemático. Pero esa formulación del problema de la abstracción es demasiado general y por tanto vaga. Así lo prueba, por ejemplo, el rico catálogo de acepciones de la palabra «abstracción» en la filosofía escolástica que parte por lo general de ese concepto de la misma como constitución del universal *post rem*. Entendiendo así «abstracto» como «universal y necesario», nada obsta a que en distintos pensadores el tema pueda desarrollarse sin aludir siquiera al problema gnoseológico concreto del pensamiento abstracto, a saber, el problema de la relación entre la noción general o parcialmente «separada» (el «abstracto») y la plena complexión de lo real. El problema gnoseológico decisivo y *crítico* de la abstracción se plantea con la existencia del abstracto, cuando ya es dado el abstracto. Es el problema de la relación gnoseológica que media entre el abstracto y el concreto, entre el fruto de la abstracción y su correlato en la complejidad real. Y por ser ése un auténtico problema crítico tiene que aparecer por fuerza en cualquier gnoseología sistemática. Este problema se plantea a Kant como problema de la relación entre la categoría y la multiplicidad sensible. El papel de la teoría de la abstracción es desempeñado en el kantismo por la doctrina que resuelve el problema de la relación entre el orden categorial y el sensible: esa doctrina es la del *esquematismo transcendental*.[3]

1. Giovanni Fausti, *Teoria dell'astrazione*, 1947, p. 20.
2. Jean Laporte, *Le problème de l'abstraction*, 1940, p. 16.
3. El propio Laporte (*op. cit.*, pp. 61-62) está muy cerca de verlo también así, pese a su concepción general del asunto, centrada en torno al tema de la síntesis pura *a priori*.

Kant abre su tratamiento del tema con términos que evocan otros ya muy viejos en la historia del problema de la abstracción en el sentido gnoseológico estricto apuntado más arriba de problema de la relación entre el concepto y lo dado, subsumido por él. Si Aristóteles se ha visto obligado a sentar, para fundamentar aquella relación, el postulado de que «el alma es en cierto modo todas las cosas», Kant comienza por afirmar que «en todas las subsumciones de un objeto bajo un concepto, la representación del primero tiene que ser *homogénea* con la del segundo ...».[4] Pero lo que en Aristóteles es afirmación fundamental, postulado inicial de la gnoseología y tesis, pues, de la «física» —en el sentido en que el περὶ ψυχῆς es parte de la física aristotélica—, en Kant es sólo enunciado de un problema, pues ¿cómo puede darse esa homogeneidad si «los conceptos puros del entendimiento, en comparación con las intuiciones empíricas (e incluso, en general, con las sensibles) son completamente heterogéneos?».[5]

El *idealismo* transcendental hace que la formulación del problema sea inversa de la presentación clásica del mismo: el problema es para Kant la relación del concepto a la intuición empírica, siendo el concepto lo primariamente dado a la crítica kantiana. Pero lo específico del pensamiento de Kant no es eso, sino que, como siempre, el idealismo *transcendental* se esfuerza por introducir también aquí el *tertium* que siempre se da para él, anulando con su mediación toda posibilidad de concepción dialéctica de los problemas gnoseológicos: «... está, pues, claro que tiene que haber una tercera cosa, que tenga homogeneidad por una parte con la categoría y por otra con la intuición empírica,[6] y que posibilite la aplicación de la primera a la segunda».[7]

Como se recordará, esa «tercera cosa» es el esquema transcendental, el cual «tiene que ser puro (es decir, sin nada empírico) y sin embargo *intelectual* por una parte, y *sensible* por otra».[8]

No interesan aquí más precisiones sobre la doctrina kantiana del esquematismo transcendental.[9] Basta con dejar en claro cómo el

4. *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. 176.
5. *Ibid.*
6. Por «intuición empírica» se traduce aquí la voz *Erscheinung*, que en otros contextos se vertería por «fenómeno».
7. *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. 177.
8. *Ibid.*
9. En esta doctrina, por cierto, cobra papel decisivo la imaginación transcendental —pues «el esquema es siempre en sí mismo un producto de la imaginación»

problema gnoseológico central de la teoría de la abstracción —el de la relación del concepto con la intuición— viene resuelto en la filosofía transcendental por la teoría del esquematismo. Con ello queda, como se afirmó, eliminada simplemente la doctrina de la abstracción.[10] Si, como se ha intentado mostrar en los anteriores capítulos, el pensamiento gnoseológico de Heidegger es básicamente un transcendentalismo, la falta en él de una doctrina positiva de la abstracción se deberá a motivos de fondo.

Recusación transcendental de la abstracción

No hay, pues, en Heidegger una doctrina positiva de la abstracción. Pero la consciente y buscada ausencia de sistematismo hace que Heidegger pueda hablar al menos *sobre* la abstracción —si se permite ese matiz expresivo. Para Kant la abstracción deja de ser tema desde que se la elimina del edificio doctrinal sistemático. Tal edificio no existe para Heidegger. De aquí que su trato con temas y problemas sea mucho más empírico, se produzca al hilo de su propio desarrollo ideológico, sin que el arreglo de cuentas con un problema filosófico cualquiera deba significar forzosamente que tal problema no vaya a presentarse nunca más bajo su pluma.

Así ocurre que Heidegger hable frecuentemente sobre la abstracción, hasta el punto de poder recogerse en sus escritos un conjunto de tesis más o menos orgánico que componen algo así como un discurso de cierta coherencia sobre el tema.

Ese discurso debería abrirse, como se ha hecho en las páginas anteriores, con el motivo de la recusación metodológica de la abstracción

(*Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. 179)— sobre la que Heidegger basó su «repetición existencial» del kantismo en *Kant und das Problem der Metaphysik.*

10. Es a veces un modo de progreso en las ciencias la eliminación de doctrinas tautológicas o confusas y misteriosas. La doctrina tradicional de la abstración cuenta para los filósofos modernos entre tales construcciones falsamente resolutivas. Sin duda más de un representante de la misma da pie a tal condena: «tutto si spiega con la illuminazione divina», dice el P. Fausti interpretando el intelecto agente en la obra ya citada (p. 75). Pero no se ve en qué pueda progresar la ciencia del conocimiento aceptando la invitación kantiana a creer en ese esquematismo que, según el propio filósofo, «es un arte oculto en las profundidades del alma humana» (*Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., pp. 180-181).

por la «vaciedad» de sus resultados. A ese capítulo habrá que añadir otros de índole crítica, el primero de los cuales contendrá lo que podría llamarse una «recusación transcendental» de la abstracción.

La expresión «recusación transcendental» de la abstracción se propone aquí, ante todo, para designar la tesis siguiente: la abstracción no puede obtener ningún concepto transcendental.

La tesis puede hallarse ya en *Vom Wesen des Grundes.* Cuando Heidegger ha distinguido en esa obra las distintas significaciones de la palabra «fundamento» (*Grund*) declara imposible hallar la «esencia» del «fundamento» a través de la búsqueda de una noción genérica de aquellas significaciones, como sería la que podría obtener el pensamiento abstractivo. Precisamente, piensa Heidegger, los

> primeros y supremos principios son, como expresión del fundamento, todavía carentes de unidad, varios e inconexos, porque no disfrutan en la filosofía clásica de otra unidad que la débil y abstraída propia del género. La verdadera unidad de los diversos fundamentos es la unidad de las diversas formas de *fundamentar*, la unidad «del origen transcendentál del fundamentar» (WG 46).

Como muchas otras de Heidegger, esa doctrina es una profundización reflexiva del pensamiento transcendental, de la que seguramente puede decirse con justicia que aclara la razón de la incompatibilidad de la gnoseología transcendental con la gnoseología de la abstracción: si la abstracción debe ser recusada por el filósofo transcendental, enseña ese texto, es porque la filosofía transcendental reduce esencialmente el papel gnoseológico de la receptividad para colocar en lugar central la actividad gnoseológica. No se puede llegar a una esencia genérica del fundamento porque en rigor no hay que llegar a ella, sino a la esencia del *fundamentar*; o menos violentamente dicho: no se puede llegar a una esencia substantiva del fundamento porque el fundamento no tiene una esencia substantiva, sino verbal, activa. La esencia es activa, en el sentido de transcendental. No hay «esencia» para un pensamiento transcendentalista radical, sino «esenciar» y «esenciarse», según los términos elegidos antes[11] para traducir los tecnicismos heideggerianos *wesen* y *anwesen.*

11. Cf. cap. 3, nota 26 de pp. 136-137.

Ahora bien: la abstracción obtiene sólo esencias genéricas.[12] Por eso es una gnoseología abstraccionista incompatible con una gnoseología transcendentalista, y por eso la abstracción no sólo no puede obtener un concepto transcendental sino que «ni siquiera puede buscarlo» (*WG* 46).

Recusación iluminista de la abstracción

Desde Kant en adelante es lugar común de la crítica de la abstracción un punto de vista sobre la misma que podría calificarse de iluminista porque se reduce al argumento siguiente: si abstraer es separar determinados elementos del seno de contenidos complejos, para que la separación tenga un sentido y culmine en un concepto tiene que haber sido guiada —iluminada— la operación abstractiva por un previo criterio discriminador.[13] Este argumento no es exclusivo de la gnoseología transcendental: tiene sin duda su más antiguo precedente en la doctrina platónica de la anámnesis y es, en general, elemento de todo idealismo. Pero precisamente tiene de argumento idealista lo mismo que de argumento transcendental, a saber, el fundarse en la tesis de que la actividad del sujeto es el factor decisivo del fenómeno del conocimiento. No es gratuita la denominación de «*idealismo* transcendental» arbitrada por el propio Kant para su pensamiento: el constructivismo o activismo subjetivista —entendiendo este adjetivo en el más general sentido documentable por la historia de la filosofía idealista— es el esencial denominador común de transcendentalismo e idealismo.

Las exposiciones de Heidegger que se insertan en este terreno de la crítica idealista de la abstracción toman, empero, muy poco del que debió ser su maestro inmediato al respecto: Husserl. El modo como Husserl trata el problema de la abstracción cuando lo hace temáticamente —por ejemplo, en la II Investigación— tiene, sin duda, mucho de los elementos generales señalados como propios de la concepción transcendental, y ante todo el elemento capital: en el fondo, tampoco para Husserl es tema la abstracción, pues el con-

12. Esta tesis es aquí atribuida a Heidegger, no puesta.

13. Con matices incluso psicologistas se repite este motivo en los tratados y manuales de lógica de finales del siglo XIX y principios del XX. Cf. por ejemplo Sigwart, *Logik*, fünfte, durchgesehene Auflage, 1924, vol. I, pp. 327-328.

cepto de la misma, que le parece científicamente investigable en detalle (la abstracción como separación de contenidos no independientes en la intuición concreta),[14] le lleva a problemas genéticos (al problema del proceso abstractivo) que no le interesan. «Abstracción» se convierte en Husserl en un título para nombrar en definitiva, con el equívoco nombre de «abstracción ideatoria», el acto de intención significativa o de cumplimiento significativo de los nombres universales *sobre la base de una «intuición singular» del universal.*[15]

Lo que más arriba se llamó «argumento iluminista» contra la abstracción —más precisamente, contra la noción de proceso abstractivo— cobraría, pues, en Husserl un carácter declaradamente idealista en sentido platónico, esto es, intuicionista. La noción de un proceso abstractivo en el que se logre el concepto universal incluiría una petición de principio porque ya el acto intencional que pone en relación un objeto individual con un nombre universal lleva en sí la intuición del universal y pone por sí mismo lo universal, el concepto, el «abstracto»; éste no podrá ser, pues, *abstraído* en el sentido de la noción clásica del proceso de abstracción.

El transcendentalismo heideggeriano es menos subjetivista y menos intelectualista que el de Husserl. Esto hace que por una parte Heidegger no siga a Husserl en su explícita afirmación del carácter activo-subjetivo de la comprensión del ser universal,[16] ni pueda, por otra parte, contentarse con una concepción puramente intelectualista del problema. De aquí que su oposición a la noción de proceso abstractivo en nombre del argumento antes llamado «iluminista» asuma más gustosamente posiciones genéricas y poco sistemáticas (como son, por cierto, las de Kant al respecto) sin concretar implicaciones idealistas como es el caso de Husserl.

El tal argumento platonizante contra la noción de proceso abstractivo es expuesto por Kant sin demasiada finura dialéctica. He

14. Husserl, *Investigaciones lógicas*, trad. M. G. Morente y J. Gaos, 1929, vol. II, pp. 220-225.

15. *Op. cit.*, p. 227.

16. Por lo que hace al concepto de «abstracto» como «especie» (universal), «la esencia de la cosa está sin duda en los actos» (Husserl, *op. cit.*, p. 224). La recusación de *Vom Wesen des Grundes* por Heidegger, en cambio, se debe, como se indicó, a que ya las formulaciones de ese ensayo resultan para el filósofo demasiado cargadas de subjetivismo y «activismo».

aquí cómo se presenta en el curso de la discusión de las formas puras de la sensibilidad:

> el espacio no es ningún concepto empírico abstraído de la experiencia externa. Pues para que determinadas sensaciones puedan ser relacionadas con algo fuera de mí ... y por tanto para que pueda representármelas no sólo como distintas, sino como en distintos lugares, tiene que darse ya en la base de todo la representación del espacio. Por tanto, la representación del espacio no puede haberse obtenido por experiencia [y abstracción] partiendo de las circunstancias de la intuición externa, sino que la misma experiencia externa no es posible sino gracias a la representación pensada.[17]

El argumento es generalizado por Heidegger sin modificación lógica alguna: si nos proponemos hallar la esencia del árbol, ya «podemos buscar miles y más miles de árboles, que si la esencia de lo arbóreo no se despliega y nos ilumina anticipadamente, y no se determina ella misma por sí misma partiendo de su fundamento esencial, todo será vano esfuerzo, en el que los árboles no nos dejarán ver el árbol» (*EM* 61).[18]

Si eso puede decirse de un concepto empírico cualquiera, con mucha mayor razón valdrá del concepto que incluye toda comprensibilidad y sentido, es decir, del concepto de ser: «si ya antes hicimos notar que tenemos que saber anticipadamente lo que significa "árbol" para poder buscar y encontrar lo propio de cada especie de árboles y de cada árbol como tal, lo mismo vale todavía más radicalmente del Ser» (*EM* 62). Al modo como «lo arbóreo» tiene que iluminarnos antes de que podamos ver los árboles, también el Ser tiene que iluminarnos antes de que y para que podamos ver —cualquier cosa, es decir, el ente. «La Presencia de lo presente ... no es algo que venga representado al final y como *por añadidura*, sino que lo es antes. La Presencia está ante nosotros antes que ninguna otra cosa; sólo que no la vemos porque estamos dentro de ella» (*WHD* 77).

Tal es la formulación heideggeriana del argumento iluminista. Su raíz platónico-kantiana es patente, pero también lo es al mismo

17. *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed., p. 38.
18. El objeto de Heidegger en el contexto al que pertenecen las líneas citadas no es el de una crítica de la abstracción.

tiempo el rebasamiento del kantismo en el sentido de abandono del subjetivismo y asunción de una doctrina del Ser, aspecto, como se vio,[19] de la doctrina heideggeriana última y básica del ámbito absoluto de lo transcendental.

La afirmación repetida por Heidegger de que «Kant y sólo Kant ha modificado de modo creador la doctrina platónica de las ideas» (*WHD* 72) tiene probablemente una de sus documentaciones, la más directamente relativa a la doctrina de la abstracción, en esa transformación de la anámnesis en iluminación previa transcendental que convierte la doctrina clásica del proceso abstractivo en una petición de principio.

La tal petición de principio es para Heidegger tan literalmente una ciega inversión de la situación real que acaba por llamar abstracto a lo que es máximamente concreto y concreto a lo que es meramente abstracto: «Podría pensarse que participios como floreciente, tonante, fluyente, doliente, son concretos, mientras que el participio ἐόν, ente, es siempre abstracto. La verdad es lo contrario» (*WHD* 134). La argumentación con que Heidegger afirma esto es una de sus habituales etimologizaciones: ente es el participio más *concreto* porque es aquel «en que todos los demás arraigan y *con-crecen*» (*WHD* 134). Tan discutible como ese argumento es la atribución que aquí hace Heidegger implícitamente al sentido común y a la «metafísica» occidental. Ni ésta, en efecto, afirma sin más que el de ente sea un concepto máximamente abstracto en el sentido genérico —*ens non est genus*—, ni el sentido común, si se le dieran los medios expresivos oportunos, declararía sin vacilación que para él el ente es simplemente el género supremo.

Pero dejando aparte esta cuestión de crítica histórica, irrelevante en este momento, vale la pena indicar de nuevo las interesantes perspectivas gnoseológicas que se abren a Heidegger con aquella observación sobre el carácter mayormente abstracto de nociones como fluyente o floreciente comparadas con la noción ente. Esta indicación es repetida porque señala substancialmente un hecho ya recogido: Heidegger aporta en varias ocasiones profundos puntos de vista críticos sobre el carácter absoluto de lo gnoseológico en la filosofía moderna. Aquí podría hacerlo otra vez: la tesis de la mayor concreción de la noción «ente» respecto de nociones como «dolien-

19. Cf. cap. 3, pp. 170 ss.

te» o «tonante» apunta inequívocamente a una valoración filosófica del hecho de la presencia del hombre en el ser —con minúscula: en el ser o realidad— previamente a cualquier comportamiento cognoscitivo, hecho tan obvio como sistemáticamente ignorado por la filosofía de tradición kantiana.

Todavía deben ser aducidos, empero, más elementos de juicio antes de poder calibrar el alcance de esa superación heideggeriana de la absolutización de lo gnoseológico con la que este estudio ha tropezado ya otras veces.

Recusación histórico-transcendental de la abstracción

La abstración es, por último, incapaz, enseña Heidegger, de alcanzar la historicidad de las «esencias», del esenciarse de las cosas, de la Presencia de lo presente. Con esta afirmación se amplía a todo el pensamiento de Heidegger la recusación del pensamiento abstracto por razones transcendentales, expuestas ya en *Vom Wesen des Grundes* sin alusión expresa a la noción de historicidad de lo transcendental.

La historicidad de lo transcendental es seguramente el motivo de más peso para dictar una recusación del pensamiento abstracto, y es en todo caso el único exclusivamente heideggeriano. No, ciertamente, porque la oposición al pensamiento abstractivo en nombre de un pensar histórico que concibe la historicidad de un modo vitalista o irracionalista en general sea un motivo exclusivo de Heidegger. Pero sí que es, en cambio, característica suya la introducción de la historicidad en lo transcendental.

El ente se esencia en su Cumplimiento histórico con el Ser y en el Acaecer de Éste y el hombre. Histórico es, pues, el esenciarse; por lo tanto un pensamiento como el abstractivo, cuyo modo de proceder —según evidentemente piensa el filósofo— es esencialmente una supresión de las concreciones históricas de cualquier entidad para obtener inútiles nociones genéricas, no conseguirá jamás apresar verdaderas esencias.

Aún más grave reproche puede hacerse al pensamiento abstractivo desde el punto de vista de la historicidad de las esencias, determinada por la historicidad de lo transcendental, si se pasa al terreno concreto de las necesidades filosóficas del hombre con-

temporáneo. Este hombre que vive la decisiva crisis de haber llegado «demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el Ser» (*ED* 7) está vitalmente interesado en llegar a la esencia de las cosas que pueden constituir su futuro. Jamás podrá lograrlo por vía de pensamiento abstractivo, pues éste no le mostrará nunca aquello que en el futuro puede esenciarse, sino que le indicará simplemente lo que nunca es esenciarse históricamente, lo indiferente, lo genérico, lo siempre igual. Una de tales cosas cuyo esenciarse determina siempre el mundo del hombre es la poesía, «dicción de lo santo» (*WM* 46) que articula el mundo. Precisamente a propósito de la poesía formula Heidegger los motivos de crítica historicista de la abstracción que acaban de exponerse: puede en efecto buscarse la esencia de la poesía por vía abstractiva,

> pero esa generalidad que vale para toda poesía del mismo modo, el concepto general, que vale igual para toda individualidad, es siempre lo indiferente, aquella «esencia» que nunca puede llegar a ser esencial. Pero lo que buscamos es precisamente ese elemento esencial de la esencia, aquello que nos conduce a la decisión sobre si en el futuro tomaremos la poesía en serio y en qué sentido ... (*EH* 32).

Ahora bien: precisamente la doctrina de la historicidad transcendental autoriza a plantear frente a Heidegger una cuestión que sólo a él afecta de entre todos los críticos del pensamiento abstractivo: ¿por qué ha de ser precisamente éste el único modo de comprensión del ser que no tenga su «digno» origen histórico-transcendental en un determinado destino del Ser, en un determinado Acaecer de Ser y hombre y Cumplimiento de Ser y ente? Pues parece afirmable que Heidegger niega tal rango al pensamiento abstractivo. Podría pensarse que el pensamiento abstractivo fuera para Heidegger la comprensión fundamental del Ser de este destino de la «metafísica» consistente en la objetividad. Pero no es así: este destino, con sus diversas formas particulares, desde el eidetismo platónico hasta el husserliano, tiene su logro explícito en el transcendentalismo objetivista kantiano y en el pensamiento epistemológico —la «teoría del conocimiento»— por él instaurado:

> ¿Hasta qué punto asegura Kant con la problemática transcendental lo metafísico de la metafísica moderna? En tanto que la verdad se convierte en seguridad y la onticidad (οὐσία) del ente se transforma

> en la objetividad de la *perceptio* y de la *cogitatio* de la conciencia, el saber y el conocer avanzan hasta el primer plano (*VA* 75).

El epistemologismo, suscitado por Kant, el dominio del objeto del conocimiento y no el pensamiento abstractivo por sí mismo constituye la fase moderna del destino de la metafísica; el pensamiento abstractivo será a lo sumo instrumento de ese destino: «"La teoría del conocimiento" y lo que por tal se entiende es fundamentalmente la ontología metafísica basada en la verdad como certeza de la representación que se asegura el objeto. La interpretación de la "teoría del conocimiento" como explicación del "conocimiento" y como "teoría" de las ciencias va errada ...» (*VA* 75).

Cabría pensar aún que el pensamiento abstractivo fuera la señal característica de otra fase del destino de la metafísica, ya que no de la fase moderna y plena de la misma. Pero este otro momento no podrá ser el subsiguiente al moderno, caracterizado más bien por el vitalismo nietzscheano —o por éste y el marxismo, según Heidegger otras veces. Ni tampoco es la fase antigua de la metafísica caracterizable como época del pensamiento abstractivo, sino más bien como época de la iluminación o envío del Ser como idea. La metafísica medieval, por último, no es en este aspecto sino una prolongación del eidetismo platónico, caracterizada por la substitución de la noción de participación o nimesis por la de creación.

En resolución, el pensamiento abstractivo no es una manifestación fundamental y originaria del destino de la metafísica. Ni siquiera la comprensión aseguradora del ente como objeto representado —comprensión acaso la más emparentada con el pensamiento abstractivo y que caracteriza la fase moderna del destino de la metafísica— es *esencialmente* pensamiento abstractivo, sino pensamiento transcendental en la versión kantiana metafísico-epistemológica.

Sin duda habrá que concluir que, como lo abstracto mismo, también el pensamiento abstractivo es derivado. La lapidaria sentencia «abstracto, y por tanto derivado» (*EM* 56) se aplicará no sólo al fruto de la abstracción sino también al abstraer mismo. Abstraer es «separar y arrancar del ámbito del que ... [algo] ... recibe inicialmente su significación» (*SG* 162). Es aquí necesario no dejarse desorientar por el carácter a primera vista obvio y común de esas afirmaciones. Está claro, en efecto, que para todo filosofar, ex-

cepto para el platonismo, lo abstracto es derivativo. Pero el alcance de esa tesis en el pensamiento de Heidegger es otro: Heidegger piensa que mientras el eidetismo platónico, el objetivismo-subjetivismo kantiano y el escatologismo de Nietzsche son comprensiones del ser que arraigan inmediata y más o menos originariamente en el destino fundamental de la metafísica, el pensamiento abstractivo no tiene tal genealogía directa a partir del destino de la metafísica, sino que se da en cada caso en un grado ulterior de derivación.

¿Querrá esto decir que es menos histórico? Pues pensamiento abstractivo lo ha habido platonizante, cartesiano y kantiano y lo hay post-nietzscheano. Esta pregunta suscita un grave problema de crítica interna heideggeriana, problema para el cual ni Heidegger mismo ni sus discípulos más autorizados parecen tener mucha sensibilidad. Pero la discusión de este problema tiene su lugar propio en el seno de la doctrina heideggeriana de lo lógico, donde volverá a aparecer con rasgos aún más acusados.

Los motivos por los cuales el pensamiento abstractivo es derivativo en grado sumo pueden resumirse en el siguiente: todo proceso abstractivo *presupone* una transcendentalidad concreta, una concreta comprensión del Ser, un mundo concreto en el que practicar sus derivadas y fundadas operaciones. Abstraer, enseña Heidegger en un texto ya citado, es separar algo del ámbito en que ese algo recibe inicialmente su significación. Substitúyase «ámbito» por «mundo» o por cualquier voz sinónima del lenguaje histórico-transcendental heideggeriano, y se tendrá: abstraer es operar derivativamente en una transcendentalidad dada —en la eidético-platónica, en la subjetiva-cartesiana, en la transcendental-kantiana, en la axiológica-nietzscheana o en la «ergónica» o «práctica» marxista.[20]

Postulado implicado en todo ello es que la transcendentalidad concreta en la que la abstracción opera en cada caso no tiene la naturaleza de las estructuras genérico-universales que descubre el pensamiento abstractivo. ¿Cuál es entonces la naturaleza de lo

20. Para llevar a cabo «un diálogo productivo con el marxismo» es necesario apartarse «de las ingenuas representaciones sobre el materialismo ... la esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo sea materia, sino más bien en una determinación metafísica, según la cual todo ente aparece como material del trabajo» (*PLW* 87-88).

transcendental concreto? La contestación a esta pregunta colocará definitivamente en su sitio ese «pensamiento» derivado y secundario que es el abstractivo.

8. LA TRANSCENDENTALIDAD HISTÓRICA O CONCRETA Y LA DERIVATIVIDAD DE LA ABSTRACCIÓN

Obra, lenguaje y poesía

La concepción heideggeriana de la transcendentalidad histórica o concreta en que son los entes y es el hombre por el Acaecer y el Cumplimiento es compleja hasta el punto de que una lectura que se negara a partir de la base aquí aceptada[21] de una distinción entre coherencia lógica y «continuidad heideggeriana» tendría que terminar con una tajante condena por inconsistencia sistemática: tan varios son los elementos que en diversos lugares de su producción literaria ha señalado Heidegger como concreción histórica de lo transcendental.

Acaso sea el lenguaje el primero de ellos incluso desde un punto de vista cronológico, si se desea arrancar de *Sein und Zeit* para el estudio del presente tema.[22] En *Sein und Zeit* es efectivamente el lenguaje la mundaneidad del verbo, de la articulación de la comprensión del Ser —es decir, de lo transcendental. Mundaneidad empero es concreción. Y sólo el hecho de que la analítica existencial estudie el lenguaje antes que la historicidad del estar, hace que la concreción transcendental que es el lenguaje no presente en *Sein und Zeit* el rasgo esencial de lo concreto según el pensamiento de Heidegger: la historicidad. Pero si se para mientes en que el análisis de la historicidad debía, ya según *Sein und Zeit*, repercutir en toda la analítica existencial *preparatoria* para permitir comprenderla de modo «más originario»,[23] resultará plausible la afirmación de que la siguiente tesis de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* es una tesis tácita de *Sein und Zeit*: «Para que sea posible la historia ha sido dado al hombre el lenguaje» (*EH* 34).

Igualmente es empero esa tesis propia del «segundo Heidegger».

21. Cf. cap. 3, p. 159.
22. Cf. cap. 1, p. 55.
23. Cf. cap. 3, p. 128.

El pastoreo del Ser por el hombre es, en concreción histórica, habitación de la casa del Ser por el hombre. Ahora bien: la casa del Ser es el lenguaje.[24] Por eso enseña la *Carta sobre el «Humanismo»* que la cura o vela del hombre es «la realización de la manifestación del Ser, en cuanto que ellos —los hombres— llevan con su decir a lenguaje la manifestabilidad del Ser, y en el lenguaje la conservan» (*PLW* 54).

El lenguaje es la constitución histórico-concreta de lo transcendental. Lenguaje es transcendental concreto, mundo: por eso «las cosas llegan a ser y son por vez primera en el lenguaje» (*EM* 11). Siendo ello así hay que ver en el lenguaje la dimensión concreta del misterio del Acaecer: «El carácter del misterio pertenece a la esencia del origen del lenguaje. Ello empero significa que el lenguaje sólo puede haber tenido su comienzo en lo Dominante y Asombroso, en la irrupción del hombre en el Ser» (*EM* 131).

Está claro entonces que el lenguaje no puede ser un mero instrumento del hombre, ni la de hablar una simple facultad que se explique por categorías biológicas y culturales: «El lenguaje no es meramente ni el ámbito expresivo ni el medio expresivo ni ambos a la vez» (*WHD* 87). Cierto que para muchos hombres el lenguaje es sólo eso. Pero Heidegger, haciendo de nuevo asomar aquí su permanente aristocratismo, enseña que «hablar el lenguaje es algo completamente diverso de utilizar un lenguaje» (*WHD* 87). Precisamente es «misterio del lenguaje» el que admita ambas cosas: Ser «degradado al nivel de un mero sistema de signos igualmente utilizable por cualquiera y que se impone como universalmente vinculatorio» y por otra parte el que el lenguaje «en un gran momento, diga por una sola vez algo Único que permanece luego inagotable porque es siempre inicial, e inasequible, por tanto, a cualquier tipo de nivelación» (*WHD* 168).

Esta segunda posibilidad es aquella por la cual «habla el lenguaje y no el hombre», según enseña a su vez el «último» Heidegger. «El hombre habla sólo cuando se adecua al lenguaje según el destino. Este adecuarse o corresponder es el modo propio según el cual se inserta el hombre en la Iluminación del Ser» (*SG* 161).

Esta segunda posibilidad del lenguaje, el lenguaje esencial, es, pues, aquello en que se hace la historia, aquello en que se dice «por

24. Cf. cap. 3, p. 134.

una sola vez» algo «Único» que luego permanece inagotable —inagotable, debe sin duda entenderse, en el fecundar de los tiempos que de Ello nacen—. El lenguaje esencial parece, pues, ser en cada caso la concreción histórica de lo transcendental, de cada sentido: la encarnación de Acaecer y Cumplimiento, lo acontecido y lo cumplido.

La doctrina es clara y permitiría abordar con precisión el tema de la derivatividad del pensamiento abstractivo en el mundo o lenguaje, transcendentalidad concreta, si no fuera que el filósofo enseña en otros lugares nuevas doctrinas sobre el concreto ámbito transcendental del mundo.

Todo lo anteriormente dicho sobre la irrupción del hombre en el Ser, sobre la realización concreta de lo transcendental en el lenguaje, es atribuido por Heidegger a la *obra* artística en el ensayo *Der Ursprung des Kunstwerkes.* En la obra se inaugura y permanece un mundo (*HW* 33). Lo que para toda una época va a significar «Ser» «es puesto en obra», es decir, es puesto en la obra artística, como ocurrió por vez primera en Occidente con el auténtico o propio arte griego (*HW* 63). Así fue abierto entonces, en la obra de arte, el ente en su totalidad, el ser del ente, el marco o luz transcendental en que es cada ente. Y cada vez que éste tomó nuevo sentido fue la obra de arte la que lo encarnó: El ente en su totalidad así abierto fue luego transformado en el ente como criatura divina. Esto ocurrió en la Edad Media. Ese ente fue de nuevo transformado al principio de la Edad Moderna y en el curso de ella. Ente se transformó en objeto dominable y penetrable por el cálculo. Cada vez irrumpió un mundo nuevo y esencial. Cada vez tuvo que ser instalada la apertura del ente en figura, en el ente mismo, por medio de la instauración de la verdad. Cada vez acaeció desvelo del ente, el cual desvelo se puso en obra, posición realizada por el arte (*HW* 64). En términos de doctrina general: «Siempre que acontece el arte ... empieza o se renueva la historia» (*HW* 64).

Es la obra misma, y no por ejemplo la contemplación artística, lo que ocurre siempre que nace un mundo. La razón de esta importancia transcendental de la obra como tal yace en el hecho de que incorpora todos los elementos del horizonte de la vida humana y por tanto de la historia: el mundo o sentido y la tierra nutricia, material sostén del mundo. «Sobre la tierra y en ella funda el hombre histórico su habitación en el mundo. En tanto que erige un mundo [en la obra], produce la tierra ... La obra trae [produce] la tierra a y

en la apertura de un mundo. La obra permite a la tierra ser una tierra» (*HW* 35). Y sólo la obra permite que la tierra sea una tierra; pues un comportamiento que en vez de pro-ducirla, de aportarla, se proponga penetrar en la tierra —la ciencia, por ejemplo— destruirá la esencia de la tierra al reducirla a claros cálculos y previsiones, ya que «la tierra es la clausura esencial que se cierra a sí misma». La auténtica pro-ducción de la tierra por la obra consiste precisamente en «llevar la tierra a la apertura como aquello que se clausura a sí mismo» (*HW* 36).

Esa es la razón por la cual la obra es concreción de lo transcendental: ella es el mundo en la tierra, el sentido en la materia, la luz en la oscuridad, el Ser en el ente. «La erección de un mundo y la producción de la tierra son dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra y pertenecen juntos a la unidad de aquel ser-obra» (*HW* 37-38).

La entrada del ente en la apertura, en la transcendental verdad del Ser, se cumple completamente en la obra: el Cumplimiento es en la obra. Pero la obra es obra del hombre: el mismo Acaecer, pues, del Ser con su sentido transcendental es concreta e históricamente en la obra. La obra es la encarnación de lo transcendental: en ella *es* el mundo y arraiga en la tierra.

La verdad del ente, que no es un estado, sino un «acontecimiento» (*Geschehnis*) (*HW* 42), ocurre en «pocos modos esenciales» (*HW* 44). La expresión es inesperada: tras conocer la doctrina de la obra, el lector de Heidegger esperaría más bien dar con la afirmación de que la verdad *sólo* acontece de *un* modo esencial, a saber: en la obra. Y, sin embargo, el texto citado continúa así: «Uno de esos modos en que acontece la verdad es el ser-obra de la obra. Erigiendo un mundo y produciendo la tierra la obra es el cumplimiento de aquella lucha en que se conquista el desvelo del ente en su totalidad, la verdad» (*HW* 44).

Esa lucha, nuevo nombre de la rica serie mitológica[25] que nombra la transcendentalidad absoluta, es «la pugna de tierra y mundo» (*HW* 46), «originaria lucha que permite el nacimiento de los contendientes» (*EM* 47). Esta aclaración tiende a eliminar toda concepción dialéctica: la lucha originaria no es tensión dialéctica de contrarios,

25. Véase un interesante esbozo de lista de los mitos de Heidegger en Jean Wahl, «L'introduction à la métaphysique de M. Heidegger», *Revue de Métaphysique et de Morale* (abril-junio de 1956), pp. 113-130, especialmente p. 127.

sino que éstos nacen de ella. Ella es la instancia transcendental, neutra y a-dialéctica según los esquemas clásicos del transcendentalismo desde Kant.

Pues bien, en esa lucha «lanzan los hombres el bloque de la obra frente al dominio de lo Dominante, y edifican en ella el mundo así inaugurado ... El ente es entonces siendo como tal. Este nacer del mundo es propiamente historia» (*EM* 47-48).

Ahora bien: en los *Holzwege* ha enseñado Heidegger que la obra es sólo un modo esencial de acontecer verdad, mundo. En este último texto de la *Einführung in die Metaphysik*, en cambio, obra parece ser otra vez nombre colectivo para toda inauguración de mundo, tanto más cuanto que esos hombres que lanzan el bloque de la obra son, según la *Einführung*, «los creadores, poetas, pensadores, hombres de estado» (*EM* 47).

Cuando es nombre de todo acontecer de mundo, obra es, pues, lo hecho en general, *to poioúmenon*, no precisamente la obra del artista.

Así es en efecto: y de todos los *poioúmena* resulta ser el poético el fundamental, lo cual retrotrae por cierto a la primera concepción de lo transcendental concreto como lenguaje, pues lenguaje es la poesía. He aquí cómo cierra Heidegger ese arco mental: «Todo arte es en esencia poesía» (*HW* 60), es decir, *poíesis*, y en este sentido obra de arte es *poioúmenon* en general. «Pero la obra de lenguaje, la poesía en sentido estricto, tiene de todos modos un lugar especial en el conjunto de las artes» (*HW* 60).

¿Sólo un lugar especial? Heidegger lo describe así: la poesía nombra el ente en lo que éste es y abre así el ámbito en que puede ser encontrado (*HW* 60-61). Toda otra obra artística, en cambio, «es siempre y sólo en la apertura de la palabra y el nombrar» (*HW* 61). Éste —el nombrar, la poesía— domina pintura y escultura, por ejemplo, y las dirige. Y el que también en la obra pictórica y plástica en general se instale el ser del ente sucede «sin perjuicio de que éste *ha acontecido* ya en el lenguaje» (*HW* 61).

Algo más, pues, que un lugar especial es el de la poesía. O, por lo menos, un lugar especial cuya especialidad consiste en hallarse en un orden transcendental anterior, sin dejar por ello de ser un orden transcendental *concreto*. Con esto aparece una nueva tesis heideggeriana sobre la originaria concreción de lo transcendental: ésta es la poesía. Por lo demás, y como queda indicado, la nueva tesis no

es sino renovación de la inicial, de la que apunta desde *Sein und Zeit*: el transcendental concreto es el lenguaje esencial, pues poesía propia no es sino ese lenguaje esencial.

El poeta es, en efecto, la ocasión de la aparición o Cumplimiento del ente, cuando «nombra los dioses y nombra todas las cosas en lo que son» (*EH* 38). La naturaleza transcendental de la nominación poética se patentiza en el hecho de que el nombre poético no es adjetivo, nombre añadido a otro preexistente, sino el nombre originario que constituye el ente en su ser: «Este nombrar no consiste en que algo ya conocido sea simplemente provisto de un nombre, sino que por el hecho de pronunciar el poeta la palabra esencial el ente es por esa nominación nombrado[26] por vez primera aquello que es. Poesía es verbal fundación de Ser» (*EH* 38). Poesía es «el fundamento que pone fundamento» (*HW* 63).

Y es que la lengua misma es poesía en el «gran momento» de la irrupción del hombre en el Ser: «En la irrupción fue la lengua, como verbalización del Ser, poesía. La lengua es la protopoesía en la que un pueblo poietiza el Ser. Y a la inversa, la poesía grande con la que un pueblo entra en la historia comienza la constitución de la lengua de ese pueblo» (*EM* 131).

Esta doctrina de la poesía como transcendentalidad concreta originaria aparece en su primera versión muy poco tiempo después de la publicación de *Sein und Zeit* y las obras de su ciclo, como puede apreciarse por las anteriores citas de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. No puede, empero, afirmarse que la doctrina sea un mero desarrollo de lo poco que *Sein und Zeit* dice del verbo poético, meramente puesto en relación por aquella obra con un predominio de la disposición en la articulabilidad del existencial apertura.[27] Parece claro que el autor de *Sein und Zeit* no había descubierto aún el papel transcendental de la poesía tal como éste se le revela ya en los primeros comentarios a Hölderlin. Por eso posteriormente Heidegger no enlaza su concepción de la poesía con las palabras de *Sein und Zeit* a propósito de la misma, sino con las líneas y temas generales de su enseñanza de aquella época. Así señala, por ejemplo, en los *Holzwege*, que la poesía arranca de la Nada

26. Es juego de palabras: «nombrado (*ernannt*) en el mismo sentido en que se dice, por ejemplo, «nombrado» para un cargo.
27. Cf. cap. 1, p. 55.

en uno de los sentidos que este término tiene en *Sein und Zeit* y en *Was ist Metaphysik?*, a saber, en el sentido de superación de la vulgar y confiada entrega al ente cotidiano. Así se precisaría el concepto transcendental de poesía como dicción del Ser del ente: el proyecto poético procede de la Nada en el sentido de que nunca toma sus dones de lo corriente y hasta el momento sólito (*HW* 62-63). También el par modal «propiedad-impropiedad» es indicado por Heidegger en el seno de la poesía: «el hombre es capaz de poesía sólo y en cada caso según la medida en que su esencia es apropiada por aquello que gusta del hombre y necesita por tanto de su esencia. Según la medida de esa apropiación la poesía es propia o impropia» (*VA* 203).

La aparición de los conceptos de propiedad e impropiedad en el seno de la doctrina de la poesía tiene por cierto más importancia que la de una mera alusión a la «continuidad heideggeriana». Esos conceptos de poesía propia y poesía impropia ayudan, en efecto, a establecer una ulterior precisión del concepto de poesía como transcendentalidad concreta: no toda «poesía» es tal, sino sólo la propia, aquella que nace verdaderamente de la irrupción del hombre en el Ser, de la necesidad del ente de aparecer en su Cumplimiento, del Acaecer del hombre y el Ser.

Heidegger ha expuesto temáticamente la transcendentalidad de esta verdadera poesía o poesía propia enseñando que todo comportamiento del hombre con el ente, toda intencionalidad, cognoscitiva o no, presupone la presencia de la poesía inaugural del mundo. El comportamiento del hombre con el ente es, sin duda, cosa muy apreciable y por él, por su manejo práctico y científico del ente, vive el hombre «lleno de mérito en esta tierra», según la interpretación heideggeriana del verso de Hölderlin. Lleno de mérito como científico, como fabricante, como técnico, como obrero, como labrador. Pero incluso «la campesina cura del crecer de las plantas, la erección de edificios y construcción de útiles es ya una consecuencia del habitar» mismo del hombre (*VA* 191-192), y no fundamento de él. La habitación del hombre no es la casa que construye el arquitecto, sino que el arquitecto puede construir casas porque el hombre habita ya su habitación esencial. Todos los méritos del humano arquitecto descansan, pues, en su esencial habitar, que no es mérito, sino poesía: «lleno de mérito, pero poéticamente, habita el hombre en esta tierra», dice completo el verso de Hölderlin. «El habitar», enseña Heidegger, «ocurre sólo cuando acontece y se esen-

cia la poesía, a saber, como Medida de todo medir» (*VA* 202). De esa primera Medida tomada por la poesía recibirán a su vez reglas y compases los hombres para hacer sus construcciones meritorias y sus obras no estrictamente poéticas en el ámbito de la poética habitación esencial. «La poesía no es, por tanto, una construcción en el sentido de una erección [de edificios] o instalación [de algo en los edificios] ... La poesía lleva más bien a esencia el habitar del hombre. La poesía es el originario hacer habitar» (*VA* 202).

Sobre ese habitar esencial fundamento de todo construir humano —por meritorio que éste sea— ha hablado Heidegger repetidas veces desde la *Carta sobre el «humanismo»*, de tal modo que la noción tiene que resultar ya familiar, y no demasiado difícil de entender el sentido en que el habitar es poesía. El lenguaje es la casa del Ser y habitación del hombre. Pero en tanto precisamente que tal el lenguaje es originaria poesía, poesía propia o verdadera, «verbal fundación de Ser». El mismo habitar, pues, es poetizar, y poesía la habitación misma. Toda intencionalidad se funda en ella, dadora en cada caso del sentido concreto: transcendentalidad histórica y concreta, en suma, que fundamenta toda intencionalidad, según enseñanza que se remonta en sus raíces hasta la época de *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes* y que ha sido luego enriquecida por la doctrina de la historicidad de lo transcendental y por la de la naturaleza lingüístico-poética de las concreciones históricas de aquél. «Poesía es "en definitiva" el fundamento portador de la historia» (*EH* 39), y «el poeta es el fundador de la historia de una estirpe humana» (*EH* 101).

La reinserción de la doctrina de la obra en la del lenguaje esencial o poesía es clara y precisa: también la obra no-poética en sentido estricto, también la obra no-lingüística incorpora transcendentalidad, pero, por así decirlo, en instancia secundaria, dentro, como se ha visto, de la nominación poética.

Ahora bien: ¿es satisfactorio —en términos todavía de pura crítica interna— que toda transcendentalidad no-poética en sentido estricto sea secundaria? ¿Es ése verdaderamente el sentido del siguiente texto, paralelo de otros ya leídos?:

> ... un modo esencial de instalarse la verdad en el ente es el ponerse-en-obra de la verdad. Otro modo de esenciarse la verdad es la acción fundadora de estados. Otro modo de llegar la verdad a iluminar es la

> proximidad de aquello que absolutamente no es un ente, sino lo más ente que el ente. Otra forma de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Otra forma de ser la verdad es la pregunta del pensamiento, que como pensamiento del Ser nombra a éste en su cuestionabilidad, es decir, como digno de ser cuestionado (*HW* 50).

Lo que ese texto dice no es completamente nuevo; antes se leyeron textos parecidos. Pero éste, por su mayor detalle, da más pie para plantear todavía una cuestión de crítica interna que acaso pueda resolverse con elementos de juicio ya estudiados, pero cuya discusión, en todo caso, permitirá aplicar más claramente dichos datos.

Cosa, lenguaje y pensamiento

Véase primero la dificultad: admítase que en el último texto aducido «obra» deba leerse, pese al tenor literal de las frases, en el general sentido de *poioúmenon.* El texto hablaría en este caso de las obras —*poioúmena*— del arte, de la política, de la religión, de la moral y del pensar. De todas ellas se afirmaría su condición de transcendentalidad concreta, de «realización de verdad». Pero el común rasero sería sólo aparente incluso en este caso, pues es sabido que entre todos los *poioúmena,* entre todas las «obras», la poesía tiene carácter fundamental. ¿Habría, pues, que admitir que el arte en general, la política, la religión, la moral y el pensar se mueven ya en cada caso dentro de la transcendentalidad concreta primaria de la poesía? Los elementos de juicio poseídos hasta ahora permiten en rigor responder afirmativamente a la cuestión *excepto por lo que hace al pensamiento.* El arte no-poética lleva, en efecto, a cabo su obra —una entidad determinada— dentro del nombre esencial dado por la poesía al ente en cada época; lo mismo la política, orientada a la concreta onticidad del estado; lo mismo la moral y lo mismo, en rigor, la religión, de acuerdo con la concepción heideggeriana de la misma, puesto que, si no en torno de un ente, sí al menos en torno de un Super-*Ente* gira.

Pero *el pensar es pensar del «Ser en su cuestionabilidad».* No hay, pues, razón necesaria para que él también se mueva en la palabra esencial con que la poesía da nombre *al ente.*

La cuestión que aquí se abre no puede ser la siguiente: ¿qué es

«antes», la poesía o el pensamiento?, aunque ese «antes» tenga, como es natural, significado transcendental y no temporal, aunque con otras palabras se pregunte: ¿qué es «más» *a priori*, la poesía o el pensamiento? No es que esa cuestión carezca de sentido; lo tiene, y el hecho de que el pensamiento «nombre el Ser» en vez del ente parece darle desde el principio prioridad sobre la poesía. Pero lo que ocurre es que la resolución de esa cuestión no es necesaria para obtener lo que aquí se busca, a saber, el plano primero transcendental *concreto* o histórico del que parte el proceso derivativo que lleva al pensamiento abstracto.

La cuestión, pues, que aquí interesa es ésta: ¿es la poesía la primera transcendentalidad concreta de cada época del Ser, de cada «estirpe humana», aparte de que el pensamiento le sea transcendentalmente previo, o no? Con otras palabras: en el supuesto de que el pensamiento sea transcendentalmente previo a la poesía, ¿es, además, un orden transcendental *concreto* o no? Ésta es la cuestión aquí interesante. El que pueda o no resolverse sin contestar al mismo tiempo aquella otra pregunta es cosa que sólo la investigación misma puede decir. Pero en el punto de partida de ésta debía precisarse en todo caso aquello a que en definitiva debe responder.

Como la obra —poética o no, y en distintos grados— es, según *Der Ursprung des Kunstwerkes*, la encarnación de la transcendentalidad, la realización de la pugna de mundo y tierra, mientras que esa naturaleza compete según *Das Ding* a la «cosa», la cuestión planteada parece entrar desde el primer momento en una violenta contradicción, porque *la obra es la obra del arte y la cosa es la cosa del pensamiento* (*VA* 180).

La cosa no soporta un análisis paralelo al análisis de la obra: el momento de pro-ducción no cuenta para nada en ella (*VA* 165), y pensarla a través de él sería caer en la concepción objetivista y metafísica del ente (*VA* 165). Estas expresiones suenan casi a polémica abierta con *Der Ursprung des Kunstwerkes*, especialmente si se advierte que en aquel ensayo se proponía pensar «lo cósico de la cosa» partiendo del ser-obra de la obra (*HW* 57).[28]

28. Por eso el abandono (aparente) de la doctrina de la obra en *Das Ding* ha sido a veces interpretado como un paso de Heidegger desde su «antropologismo» inicial a un cierto «naturalismo». Cf. J. Glenn Gray, «Heidegger's Course: from human existence to Nature», *The Journal of Philosophy*, vol. LIV, núm. 8 (1957), pp. 203 y 205.

Toda comprensión de este tipo yerra su blanco porque interpreta la cosa en su más bruta onticidad, desconociendo lo verdaderamente cósico de la cosa, el «vaciado» del Ser en ella: la Nada (*VA* 167). Ese vacío de la cosa es lo que la capacita, lo que la hace capaz de recibir y contener (*VA* 170). Ahora bien: la cosa que es verdaderamente cosa, la cosa cuando es cosa, recibe, contiene y difunde tierra y cielo, dioses y mortales. La cosa, naturalmente, no contiene espacialmente cielo y tierra, dioses y mortales, sino la «simple reunión» (*Einfalt*) de ese Cuadrilátero (*Geviert*). Ser cosa es reunir (*VA* 172), y en esa reunión de la cosa *acontecen* los cuatro reunidos (*VA* 172). Cielo y tierra, dioses y mortales no pueden pensarse por sí mismos. Toda comprensión que así los busque, aislados, los encontrará ya «asfixiados» (*VA* 172). Sólo en la cosa son, reflejándose el uno al otro y en el otro. El juego de esos reflejos es el mundo. La cosa causa —causar es «cosear»— mundo (*VA* 179).

La lírica y barroca exposición, cuyos innumerables retruécanos etimologizantes han quedado reducidos a mínima e imprescindible parte en la anterior paráfrasis castellana, no puede dejar lugar a dudas: la cosa es aquí la encarnación del mundo, de lo transcendental. Tan claro es ello que la cosa reclama para sí la naturaleza neutral y adialéctica característica de lo que antes se llamó, aplicado a Kant, el *tertium* transcendental: no dioses ni mortales, ni tierra ni cielo son por sí ni tampoco en enlace dialéctico: sólo *es* su simple reunión, el mundo *concreto*: la cosa. Ser propiamente —y esto indica un paso de Heidegger fuera del *pathos* idealista del pensamiento transcendental— sólo es la cosa. El mundo, el juego de los reflejos (*Spiegel Spiel*) del Cuadrilátero, no es, sino que «mundea» (*VA* 173). Cierto que también la cosa «cosea» —«causa», se ha traducido antes— y precisamente causa al reunir, al ser cosa. Pero con todo *es* también jarra o banco, puente o silla.

Por eso los mortales, aquellos cuyo ser es cuidar el Cuadrilátero habitando en él (*VA* 151), según enseña Heidegger en *Bauen Wohnen Denken*, no conseguirían jamás llegar a su ser «si el habitar fuera sólo estancia sobre la tierra, bajo el cielo, ante los dioses y con los demás mortales». Pero «habitar es más bien siempre estancia junto a las cosas» (*VA* 151). La habitación, la concreta realización de la estancia en el Cuadrilátero, sólo es posible como estancia entre las cosas. Y las cosas que determinan lugares, articulando el

espacio —tal, por ejemplo, un puente— son la casa de la estancia del hombre en la tierra (*VA* 151). La cosa es, pues, la encarnación, la concreción histórica de lo transcendental. La cosa —ciertamente— cuando de verdad es cosa, igual que el lenguaje, según otra enseñanza, concreta transcendentalidad sólo cuando es propiamente lenguaje.

Ahora bien: la cosa es cosa cuando los mortales velan, y sólo velan a través de y en el pensamiento memorante (*andenkendes Denken*) (*VA* 180).

Si antes era el poeta aquel cuya palabra es ocasión de que acontezca mundo, es ahora el pensador quien, memorando, posibilita la «llegada de la cosa como cosa» (*VA* 180), y por lo tanto del mundo.

Pese a la aparente contradicción de ambas doctrinas, todavía es posible conseguir una interpretación que compagine las respectivas excelencias de poesía y pensamiento. Es posible también, y fuera acaso lo más prudente, prescindir de todo intento aclaratorio y dejar que poesía y pensamiento sean libre y paralelamente, cada uno por su lado, mundo, transcendentalidad concreta. Pueblos ha habido sin pensamiento filosófico. En ellos no se plantearía, pues, el problema de pensamiento y poesía. Pero con eso mismo queda dicho que en Occidente sí se plantea, y justificado —si no exigido— el intento de interpretación armonizadora. Será ésta, empero, una interpretación demasiado precisa, por así decirlo, y que tendrá que ser obscurecida para reflejar fielmente el pensamiento de Heidegger. Pero con su excesiva y poco heideggeriana precisión, el siguiente esquema hermenéutico, a reserva de mostrar luego lo excesivo de su pretensión, puede ser de utilidad.

La aparente contradicción entre la doctrina de la poesía y la del pensamiento puede obviarse señalando que Heidegger no dice nunca explícitamente del pensamiento que sea ya él fautor de la habitación del hombre. Cierto que el pensamiento *posibilita* la llegada de la cosa. Pero quien *nombra* la cosa, quien la descubre, no es el pensamiento. El pensamiento piensa; la poesía nombra. El pensar posibilita la llegada de la cosa, pero ésta —el mundo— llega propiamente con la nominación poética, que no es mero uso del lenguaje, sino habla esencial. El pensamiento es, como el Ser mismo, posibilitación del mundo, no aportación del mundo: el pensamiento, como el Ser, «es» transcendentalidad pura. Sólo «a partir» de la poesía —y, dentro de su acotación general de mundo, con el arte,

la religión y la política— hay transcendentalidad concreta, la única, por lo demás, que propiamente *es*, sin comillas.

La «miseria» de la falta de un mundo deja de ser miseria cuando el pensamiento la piensa (*VA* 162), pero no por ello se suple aquella falta, no por ello hay ya mundo. El mundo no llegará sino por la poesía. El pensamiento sólo prepara su llegada. El pensamiento es «pensamiento preparatorio» (*HW* 194) cuando es «pensamiento esencial» (*WM* 44), es decir, cuando no es mero, estéril y vacío divagar empobrecedor de un mundo ya dado.

Sea tal la lectura relativamente clara y precisa propuesta en primer lugar. Lo que impide tomarla por segura y definitiva es el hecho de que esa interpretación desconoce todavía la raíz de la confusión entre pensamiento y poesía: esa raíz es el común carácter lingüístico originario de poesía y pensamiento esencial. ¿Podría obviarse dicha deficiencia de la anterior interpretación buscando dos modos de lenguaje esencial, uno de los cuales —el filosófico— se encontrara con el otro —el poético— en la relación indicada entre pensamiento y poesía?

En más de una ocasión parece establecer Heidegger esa relación pensamiento-poesía en términos de fundamentación. Así cuando dice en el ensayo *Was heisst Denken*? que el memorante pensar en lo que hay que pensar es la fuente de la poesía. «Según eso, la esencia de la poesía descansa en el pensamiento» (*VA* 137). Esta enseñanza es incorporable al anterior esquema hermenéutico: sólo tras el pensar puede brotar, como de su fuente, el nombrar. Sólo de la esencia absoluta de la transcendentalidad, sólo del Acaecer, puede nacer la transcendentalidad concreta del mundo. Compatible plenamente también con la interpretación provisionalmente propuesta sería la consiguiente vecindad de pensamiento y poesía, entendida, según el último texto citado, como vecindad de fuente y chorro. Tal vecindad, en efecto, mantendría la distinción de pensamiento y poesía. Y también hay palabras del filósofo para documentar esta última delgadez de la interpretación: «precisamente porque el pensamiento no poetiza, si bien es originario decir y hablar la lengua, tiene que permanecer vecino de la poesía» (*WHD* 155). También en este sentido señala el filósofo como diferencia entre pensamiento y poesía la de que ésta se limita a «pasar» por el misterio, por lo insólito, en busca de nombre para el lugar familiar del hombre, mientras que el pensamiento vive en aquella misteriosa extrañeza del Ser (*EH* 122).

Por eso «antecede el pensamiento a toda poesía» o bien, expresado de otra manera, el pensamiento es «fundamento de toda poesía en sentido lato o en sentido estricto» (*HW* 303).

Pero frente a ese texto y perjudicando el anterior esquema hermenéutico se alzan otros dichos del filósofo que renuevan la plena confusión de poesía y pensamiento, o que invierten cuando menos la relación entre ambos tal como hasta ahora queda entendida: así cuando Heidegger declara que el pensamiento originario de Heráclito y Parménides, todavía vecino del Ser, es aún poético (*EM* 110), o cuando coloca la poesía *«antes»* (*vor*) del pensamiento (*SG* 69).

Si se desea mantener a toda costa el anterior esquema interpretativo —que acaso lo merezca por el hecho de dar razón del mayor número de textos heideggerianos— cabe sin duda salvarlo aun del peligro en que le ponen los dos últimos textos aducidos: pues el que el pensamiento originario de Parménides y Heráclito, o también el de Anaximandro, fuera todavía poético puede significar simplemente que en aquellos egregios pensadores existiera al mismo tiempo un poeta —«poema» es el discurso legado por Parménides—, o bien que el de ellos fuera un pensamiento auténtico, esencial, susceptible de traer la epifanía del Ser que hace posible al poeta la edificación de lo permanente y al mismo tiempo histórico, la fundación de la palabra esencial y la habitación del hombre en la cosa nombrada esencialmente. Y en este sentido también sería aquel pensamiento «poético».

Por lo que hace a la afirmación de que la poesía es *«acaso»* (*SG* 69) anterior al pensamiento, puede también pensarse que tal anterioridad sea de hecho: el pensador piensa con el lenguaje, aunque pueda esenciarlo en sentido propio; y el lenguaje ha sido en cada caso dicho ya por el poeta.

Sirva en todo caso esa discusión para mostrar cómo la interpretación propuesta debe ser entendida *cum grano obscuritatis*. Y sirva también para proporcionar más elementos de juicio para contemplar la andadura del pensamiento de Heidegger, el cual, en último término y por encima de toda interpretación, navega como la nave que vio el conde Arnaldos y cuyo piloto cantaba: «yo no digo mi canción / sino al que conmigo va», significando aquí «ir con él» la adhesión sin crítica —ni siquiera textual interna— al pensamiento del filósofo.

Para una lectura como la presente, interesada por lo gnoseológico o lógico en general, no hay empero himnos misteriosos, sino sólo vulgares canciones al alcance de cualquier oído. No es, pues, ca-

sualidad el que la confusa cuestión no afecte, en resolución, al presente estudio, valga o no valga el esquema interpretativo trazado para la misma. Ya en otras ocasiones se ha encontrado este estudio en una situación caracterizable como sigue: para explicitar el aspecto gnoseológico de determinadas doctrinas heideggerianas no es en rigor necesario decidir hermenéuticamente algunos puntos máximamente «íntimos». Éste, en resolución, se plantea por lo que hace a la presente cuestión de cuál sea el plano originario del que es derivación el pensamiento abstractivo, en los siguientes términos:

Un pensamiento «inesencial» y «no-preparatorio», un pensamiento derivado como es el abstractivo, deriva de y empobrece el mundo, un lingüístico parto del poeta —del poeta, en el supuesto de una clara delimitación de pensamiento y poesía—. Pero tal delimitación es, en último término, innecesaria, porque el pensamiento abstractivo es —con analogía tan laxa como se quiera— pensamiento al fin y al cabo. El pensamiento abstractivo será en sus frutos derivativo empobrecimiento del mundo o de la cosa nombrados por el poeta: en su ser mismo y en su función será derivativo empobrecimiento del pensamiento esencial. Con su derivativa naturaleza actúa el pensamiento abstractivo su operación, cumpliéndola como derivación empobrecedora del mundo (poético) y de la cosa. Sobre el mundo y sobre la cosa han ilustrado ya suficientes textos de Heidegger. Será conveniente ahora oír al filósofo acerca del pensamiento esencial, para conocer todas las fuentes cuyo licor envilece el pensamiento abstractivo.

El pensamiento preparatorio y esencial

En el lenguaje de la substancia y la causa, de los efectos y los accidentes, en el lenguaje de la «metafísica», la función del auténtico pensamiento es difícilmente formulable, y cuando en él se formula parece irrelevante. «No llega a saber alguno, como las ciencias, [ni] aporta provechosa sabiduría vital, [ni] resuelve misterio alguno del mundo, [ni] proporciona inmediatamente fuerza alguna para la acción» (*WHD* 161). Pese a su actitud memorante del Ser y preparatoria —«anticipadora», habría dicho en *Sein und Zeit*— del mismo, no ilustra sobre el pasado ni tiene pretensión profética alguna (*SG* 159). Todo ello porque el pensamiento es siempre pregunta, contemplación

de lo cuestionable, de lo digno de ser cuestionado (*VA* 118-119), y las preguntas dignas son acaso todas como aquella que pregunta por el pensamiento mismo, a saber, preguntas impenetrables «que exigen que nos sentemos en su ámbito» (*WHD* 156) sin abandonarlo nunca.

Pero esa inutilidad del pensamiento se afirma explícitamente sólo como inmediata, según uno de los últimos textos aducidos. ¿Y mediatamente?

> El pensamiento, dicho simplemente, es el pensamiento del Ser. El genitivo expresa algo complejo. El pensamiento es del Ser en cuanto que el pensamiento, acaecido por el Ser, pertenece al Ser. El pensamiento es al mismo tiempo pensamiento del Ser en cuanto el pensamiento, perteneciendo al Ser, le oye y obedece (*PLW* 56-57).[29]

Con otras palabras —con palabras escritas por Heidegger años después— el pensamiento «es» sólo con el Ser, en la absoluta transcendentalidad del Acaecer. Por eso es su única tarea «iluminar el ámbito de juego en cuyo seno el Ser mismo puede tomar de nuevo al hombre respecto de su esencia en una nueva relación auroral» (*HW* 194). El pensamiento es «pensamiento de la historia del Ser» (*seinsgeschichtliches Denken*) (*VA* 71) y prepara así la concreción de la historia. Cuando merced al pensamiento sea «tomado el hombre por el Ser» en una relación auroral, será capaz el poeta de una nueva nominación, y habrá de nuevo mundo y cosa. Cuando esto no ocurra, por cierto, también será la poesía «preparatoria» y no nombrará más cosa que el propio poetizar. Tal es el caso de Hölderlin, «poeta en tiempo menesteroso», según su propio verso recogido por Heidegger y parafraseado por Löwith.

Pero el pensamiento auténtico es siempre preparatorio porque es esencial, porque se lanza a lo innominable, o nominable sólo como cuestionable, porque se lanza a lo que no es: al Ser. El Ser

> puede a veces acordar la esencia del hombre en un pensamiento cuya verdad no puede ser captada por «lógica» alguna. Sea el nombre de ese pensamiento cuyos pensamientos no sólo no son nunca cálculo [con el ente], sino que además están determinados por lo Distinto del ente, el de pensamiento esencial (*WM* 44).

29. Es juego de palabras entre *gehören* (pertenecer) y *hören* (oír traslaticiamente: obedecer).

En este ser capaz de acuerdo por el Ser hay acaso utilidad «mediata» del pensamiento esencial. Acaso pueda decirse que el pensamiento da mediatamente fuerzas para la acción humana por el hecho de preparar con aquel acuerdo la toma del hombre por el Ser y lo demás que se sigue: nominación poética, cosa, mundo y vida en él.

Así es efectivamente:

> Admitido que a este tiempo menesteroso [el presente] le sea todavía reservado un cambio, éste sólo puede llegar si el mundo se vuelve desde su fondo mismo, es decir ... desde el abismo. En la [actual] edad de la noche del mundo tiene que ser experimentado y soportado el abismo del mundo. Por ello es necesario que haya algunos capaces de llegar al abismo (*HW* 249).

Ahora bien: el llegar al abismo y aposentarse en él es lo propio del pensador, como antes se vio. Por ello son tales «capaces» los pensadores —o, más bien, *el* pensador «esencial»: pues ningún otro ha dicho hasta ahora ser capaz de hacerlo, como no sea Egon Vietta.

Puesto en ese histórico camino del Ser, *el* pensador entrará en diálogo con el poeta —ha entrado ya, quiere decirse, a saber, con Hölderlin, Trakl y Rilke, amén de con ciertos poetas protoalemanes llamados Homero y Sófocles.

Poeta y pensador discurrirán juntos —señalando acaso el pensador el camino— por vía inconceptuable. Por lo que hace al pensador, la inconceptuabilidad de su pensamiento será precisamente señal de que no ha extraviado su camino: pues su camino es el de lo cuestionable, el de la eterna pregunta (*WHD* 128), no el de la respuesta acuñada en conceptos. Partirá ciertamente el camino de la contemplación del ente «como hoy es» (*ID* 47-48), pero preparándose el pensamiento en él para *saltar* al abismo, que es el Ser (*SG* 93), el abismo inconceptuable del que, sin embargo, procederá la futura nominación.

Pero ya es esto conceptuar, ya esas expresiones revelan una conceptuación de la historia al hilo del concepto vulgar del tiempo. «En la doctrina del Ser», empero, «no hay nunca una mera sucesión: Ahora ... [falta de mundo] ..., luego mundo y cosa, sino en cada caso paralelo y simultaneidad de lo temprano y lo tardío» (*VA* 183).

El aclarar esta última aparente brusca negación de tantas fra-

ses sobre epifanía del Ser escritas en pasado o en futuro —o en condicional con valor de futuro— llevará directamente a una de las últimas enseñanzas que Heidegger imparte al científico y al filósofo por conceptos titulares del pensamiento no-esencial. Pero ya sin ulterior aclaración ese texto de Heidegger suministra una última precisión necesaria para el planteamiento de la cuestión pendiente, a cuya colación fue aducido: ¿cuál es el ámbito del que deriva, empobreciéndolo, el pensamiento abstractivo? Es el ámbito del pensamiento esencial y de la nominación poética; el pensamiento abstractivo y no-esencial es siempre, como lo «tardío» —es decir, lo no-originario—, «paralelo y simultáneo» con él.

La derivatividad del pensamiento abstractivo

El pensamiento abstractivo no es inquirente, no conoce la pregunta sobre el Ser. Y tampoco es creador: no nombra realidad, como la poesía. El pensamiento abstractivo se ejerce siempre sobre algo ya dado. Lo dado al pensamiento abstractivo como punto concretísimo de partida depende de la situación histórica en que se ejerce. En todo caso, empero, su operación consiste en «arrancar y separar» lo dado —la palabra— «del ámbito en que decía inicialmente su significación» (*SG* 162).

El papel que desde *Sein und Zeit* juega en el filosofar de Heidegger el concepto de originariedad no puede iluminarse en ningún contexto mejor que en éste de la derivatividad del pensamiento abstractivo, contrapuesta a aquella noción. Originario es lo posibilitado por el pensamiento esencial y dado por la nominación poética —o, si se desea evitar los riesgos que conlleva la interpretación antes propuesta de la relación entre pensamiento y poesía: originario es lo preparado por el pensamiento esencial y dado en el lenguaje esencial de poetas y pensadores.

De lo originario parte el pensamiento abstractivo, «arrancando y separando» palabras de su inicial significación y según las circunstancias históricas. Así se explica el predominio que alcanzó el par conceptual materia-forma en la interpretación del ente por la metafísica durante muchos siglos. Ese par conceptual se da originariamente en el ámbito del instrumento. El par materia-forma nomina el esfuerzo del hombre en torno a una tarea histórica remota y esen-

cial: conformar para sus primeros usos la materia térrea, el hacha de sílex, la jarra de arcilla. «¿Es casual el que en la interpretación de la coseidad haya conseguido especial predominio aquella interpretación que procede siguiendo el hilo conductor de materia y forma?» (*HW* 21). No es casual, pues esa determinación del ente «que procede de una interpretación de la instrumentalidad del instrumento» tiene en su favor la proximidad del instrumento al hombre (*HW* 21). Por ello ha sido el ser del instrumento uno de los primeros sentidos dados al pensamiento abstractivo como punto de partida de sus operaciones. Éste «arrancó y separó» entonces —y todos esos verbos podrían escribirse en presente, dado el «paralelismo simultáneo» de la historia— los nombres del ser del instrumento, y promovió así el «característico privilegio que desde antiguo mantiene el ser instrumental en la interpretación del ente» (*HW* 27).

Esta interpretación del ente en base a los conceptos *abstractos* —es decir, ya separados del ser instrumental concreto— de materia y forma, tiene por lo demás doble miseria: pues la propia significatividad originaria de los mismos se inserta ya en un ser —el instrumental— en el que jamás ocurre la verdad. El instrumento es cosa «sólida y vulgar» (*gewöhnlich*) y la verdad —el sentido y el mundo— sólo ocurre en lo «insólito», en el *poioúmenon* artístico y no en el vulgar (*HW* 57).

Tal ha sido el triste destino de una de las mayores cristalizaciones del pensamiento abstractivo en el pasado: «arrancar y separar» dos palabras y llevarlas a interpretación de todo el ser del ente, cuando ya el ser originario del que fueron arrancadas era ser deficitario, vulgar, incapaz de dar escenario a la historia de la verdad.

Ni una alusión a Aristóteles en esos textos de Heidegger. Sin embargo, ¿quién desconocerá bajo sus nuevas palabras el viejo argumento contra el Estagirita, según el cual éste habría interpretado antropocéntrica y abusivamente toda la realidad con las categorías del ente artificial? Pero sin duda será más conveniente —evitando de paso proceder una vez más por niveles de existencia impropia que allana en «una noche» todos los desniveles de la insólita genialidad del pensador— considerar aún alguna otra cristalización del pensamiento abstractivo, con objeto de ganar elementos de juicio sobre el mismo. En *Bauen Wohnen Denken* estudia Heidegger la marcha del pensamiento abstractivo en un mundo muy distinto del de la estatuaria griega, a saber, en el mundo de las geometrías llamadas no-eucli-

dianas y que con toda razón podrían llamarse «geometrías de abstracción completa», por su abandono de la intuición euclidiana. En esa su citada conferencia ofrece Heidegger un análisis del concepto abstracto de espacio tal como según él se presenta en la ciencia moderna. Con sus análisis establece Heidegger, por cierto explícitamente, la conexión entre pensamiento científico y pensamiento abstractivo. El análisis tiene lugar partiendo de la cosa en el sentido ya visto de encarnación de transcendentalidad, de sentido. La cosa tomada por Heidegger es un puente, el delicado y sentimental emblema universitario europeo que es el Puente Viejo de Heidelberg.

«El puente es un lugar» (*VA* 155), un centro articulador de la existencia. Los hombres se mueven por el puente y hacia el puente, y se orientan desde el puente, como las mismas casas de la vieja ciudad. Como tal cosa —«lugar»— «establece el puente un espacio en el que tienen entrada tierra y cielo, dioses y mortales» (*VA* 155). Todo un mundo, en definitiva, nace de la cosa. Ahora bien: «el espacio establecido por el puente contiene sitios (*Plätze*) diversos, en diversa proximidad y lejanía del puente» (*VA* 155). Esos sitios lo son plenamente, son lugares transcendentales, *situaciones* instauradas por la cosa: sitios o situaciones de vida junto a la cosa, de vida en ella. «Pero esos sitios pueden ser *puestos* [por el pensamiento abstractivo] como meras posiciones (*Stellen*) entre las cuales existe una distancia mensurable» (*VA* 155). Esa distancia no existe como computable entre los sitios originarios, que son situaciones. Pero en cuanto los sitios son *puestos* como *posiciones*, surge la neutralidad del espacio. Distancia es «en griego στάδιον, siempre acotado por meras posiciones. Y la cosa así acotada por las posiciones es un espacio de tipo peculiar. Como distancia, como *stadion*, es lo que nos dice la misma palabra en latín, un «*spatium*», un espacio-intermedio» (*VA* 155-156).

Espacio de nuevo tipo es el así instaurado. Es un primer espacio derivativo, un entre-espacio computable, para cuya designación sigue usándose, ciertamente, la palabra «espacio», pero ya «arrancada y separada del ámbito en que decía inicialmente su significación»: es decir, es ya una palabra *abstracta*, lejana de la nominación que la creó.

Con este nuevo espacio[30] pueden «transformarse en meras dis-

30. Para «espacio originario» utiliza Heidegger «*Raum*», lo que le permite reservar la raíz latina —única en el texto castellano— para el «espacio derivativo».

tancias, en distancias de entre-espacio, la vecindad y la lejanía entre los hombres y las cosas» (*VA* 152).

Todo el lenguaje es ya incoherente con la nueva palabra, con el nombre abstracto. Pero la abstracción es tenaz, insistente, y lejos de sucumbir su aislado puesto todavía rodeado por la rica plenitud de los nombres poéticos, extiende al contrario su pobreza, como la carcoma vacía progresivamente la madera: «en un espacio (*Raum*) ya meramente representado como *spatium*, el puente aparece ahora como un mero algo en una posición, posición que en cualquier momento podría ser ocupada por otro algo o substituida por un mero punto» (*VA* 156). La misma palabra «cosa» va a sucumbir al pensamiento abstractivo, y el mismo ser de la cosa, por consiguiente, dicho por su nombre. «Arrancada y separada» así la fuente misma de la significatividad —la cosa—, el pensamiento abstractivo seguirá ya fácilmente adelante con su descuaje: «Todavía más: del espacio como entre-espacio pueden destacarse las meras extensiones en altura, anchura y profundidad. Este producto destacado, en latín *abstractum*, nos lo representamos como la multiplicidad pura de las tres dimensiones» (*VA* 155). Y así obtiene el pensamiento abstractivo un ulterior grado de derivación y lejanía del espacio de la verdadera cosa, del espacio transcendental del mundo: «Lo acotado por esa multiplicidad, empero, ya no es determinado por distancias, sino meramente *extensio*-extensión» (*VA* 156). Pero este «grado de abstracción», por decirlo en términos tradicionales, no es todavía el último en el proceso abstractivo de la ciencia moderna: «El espacio como *extensio* puede, empero, ser todavía abstraído otra vez, a saber, hasta dar lugar a relaciones analítico-algebraicas» (*VA* 156). Este paso —el paso cartesiano— es esencialmente ya el último grado de abstracción científica al respecto, pues en él caben también Gauss, Lobatchewski y Riemann: «Lo acotado por las relaciones analítico-algebraicas es la posibilidad de la construcción puramente matemática de multiplicidades de cualquier número de dimensiones» (*VA* 156).

Este espacio como construcción matemática posible es el espacio de la ciencia moderna. Y «se le puede llamar "el" espacio. Pero "el espacio" en este sentido no contiene ya espacios ni sitios. Jamás encontraremos en él lugares, es decir, cosas de la naturaleza del puente» (*VA* 156). La naturaleza derivativa del pensamiento abstractivo debería quedar suficientemente aclarada por esas series de textos so-

bre los conceptos abstractos de materia, forma y espacio. Clara, por cierto, en el doble sentido ya indicado de esa derivatividad: en el sólito, según el cual lo abstracto es derivado, y en el específicamente heideggeriano según el cual el pensamiento abstractivo mismo, el abstraer, es un «pensamiento» derivado él mismo, incapaz de plantear en ningún momento de su proceso la pregunta esencial que define al pensamiento como tal: la pregunta sobre el Ser, la pregunta que lleva al abismo y en él salta.

Por lo que hace al primer sentido de aquella derivatividad, puede decirse que queda ilustrada por la «separación y arranque» de los nombres «materia», «forma» y «espacio» del ámbito de su significación originaria. La derivatividad del pensamiento abstractivo mismo se manifiesta en su imposibilidad de volver a encontrar las cosas de que partió su derivación. Toda la enérgica recusación heideggeriana del pensamiento «inesencial» habla, en efecto, en contra de la ilusión de que el pensamiento abstractivo sea capaz de desandar por sí mismo camino hacia aquellas cosas. Nada de *conversio ad fantasmata* ni de reinserción del pensamiento abstracto en la realidad a través de la praxis humana. Fantasma y vida práctica son ya frutos del pensamiento abstractivo, y así, como frecuentemente enseña Heidegger —en crítica, especialmente de la teoría de los valores—, es imposible recomponer las cosas con capas abstractas, pues esas capas no son partes de la cosa, sino modos de ser diversos del ser de la cosa. La única salvación del pensamiento abstractivo sería su destrucción, a saber: preguntar por el Ser en vez de manipular el ente.

No se puede, pues, llegar del pensamiento abstractivo al pensamiento esencial, al menos no en el sentido de un tránsito normalmente posibilitado por recíprocas implicaciones.

> Sí, por el contrario, yace a la inversa y siempre en los espacios acotados por lugares el espacio como entre-espacio, y en éste a su vez el espacio como extensión pura. *Spatium* y *extensio* dan [a su vez] ... siempre la posibilidad de medir las cosas y lo acotado por las cosas según distancias y segmentos, así como la posibilidad de calcular esas medidas (*VA* 156).

La abstracción así conseguida —en este caso, la numérica— será utilizable universalmente, pero no por ello es «fundamento de la

esencia de los espacios y lugares que pueden medirse por medio de lo matemático» (*VA* 156). Heidegger se da cuenta, precisamente en este momento de redondeo de su concepción de la abstracción científica, de que su exposición no tiene demasiado en cuenta ciertos elementos importantes de la abstracción «espacio» en la física teórica contemporánea, concretamente, los elementos conceptuales supuestos por las ecuaciones de campo. Declara, empero, no poder discutir esa cuestión en el contexto de *Bauen Wohnen Denken* (*VA* 157), laudable decisión que evita al lector la penosa impresión que producen los inoportunos excursos de Heidegger sobre la física y la lógica simbólica.

Así, sin apéndice ni excurso alguno, la doctrina heideggeriana sobre la derivatividad del pensamiento abstractivo permite ver más directamente su rasgo esencial: Heidegger indica muy precisamente qué es aquello de que «arranca y separa la abstracción», aquello, para hablar en términos tradicionales, de lo que la abstracción abstrae. La doctrina tradicional de la abstracción estudiaba con cierto detalle aquello de que se prescinde en los distintos grados de abstracción, pero era mucho menos explícita sobre aquello que en cualquier grado de abstracción es abandonado, sobre el correlato del abstraer como tal y en general.

Según la doctrina heideggeriana de la abstracción, aquello de que se abstrae es, como se vio desde el principio, el ámbito de la significatividad originaria. ¿Hasta qué punto, empero, se pierde ese ámbito? Sin él —como se ha visto con el ejemplo del espacio— no es posible la abstracción (hecho muy comprensible) ni lo abstracto como tal, afirmación nada obvia y que puede resultar aclarada por esta otra: el concepto abstracto del espacio no puede en rigor prescindir de nada, de ningún elemento del concepto pleno transcendental y originario de espacio. Quítense los lugares «naturales» articulados por el puente, y se habrá quitado toda posibilidad de acotación; también, pues, la de la acotación cartesiana. Y será ingenuidad decir que si bien no se han quitado los sitios o lugares naturales, se ha quitado o perdido en cambio su plenitud, transformándolos en puras posiciones. Esto, en efecto, sería creer que los lugares naturales, sitios o situaciones son entidades compuestas de capas separables, sería, con otras palabras, introducir ya lo abstracto en la naturaleza de lo no-abstraíble, de lo no-

dividido.[31] No se ha prescindido de elementos del lugar natural para poner en marcha el pensamiento abstractivo: se ha hecho algo muy distinto de prescindir: se ha *puesto*. Los lugares naturales han sido substituidos por *posiciones*. Han sido en el fondo recubiertos, por así decirlo.

Sólo con este complemento hermenéutico de los textos estudiados se evita a Heidegger —y evitarlo cuando es posible es deber del buen lector— la caída en la siguiente contradicción: si el pensamiento científico viene siempre interpretado por él como una proyección, como una posición transcendental del ser «físico-matemático»,[32] ¿cómo es que el importante paso de *Bauen Wohnen Denken* explica el pensamiento de la ciencia moderna como pensamiento abstractivo?

La anterior reflexión debería ser útil para resolver la dificultad.

Abstracción y proyección

Este es el estado de la cuestión: desde *Sein und Zeit* enseña Heidegger que el pensamiento científico es proyección del Ser, instauración de transcendentalidad específica —la del ser físico-matemático, por ejemplo, tratándose de la ciencia moderna. Precisamente este ejemplo de tanta resonancia kantiana era el escogido por Heidegger en *Sein und Zeit*.

Por otra parte, empero, en los *Vorträge und Aufsätze* y con ocasión del análisis del concepto científico de espacio, Heidegger enseña implícitamente que pensamiento científico es pensamiento abstractivo.

La contradicción se disipa tan pronto como se advierte que para Heidegger *abstraer es poner* un nuevo modo de Ser. Una misma palabra —espacio— puede ser concreta —transcendental— o abstracta. Es concreta en la nominación poética de la cosa. Es abstracta

31. Planteamientos de esa naturaleza, que introducen la abstracción en el presunto punto de partida de la misma, son varias veces rechazados por Heidegger incidentalmente, así por ejemplo cuando rechaza como «inauténtica» la pugna en la filosofía del lenguaje sobre la forma originaria verbal o nominal del mismo porque «presupone ya una concepción gramatical del lenguaje» (*EM* 44).

32. Cf. cap. 2, p. 82.

cuando arrancada del lenguaje esencial. El pensamiento abstractivo es posición de ese ser «arrancado», y no simple separación de un elemento del todo en que era dado. El concepto heideggeriano de abstracción es, según la interpretación aquí ofrecida, muy diverso del habitual. No se trata sólo de que para Heidegger abstracción sea separación y *luego* posición, descripción que aún resultaría por lo menos discutible para el sentido común. Para Heidegger lo separado por el pensamiento abstractivo no lo es de un todo en el sentido habitual, sino que es un todo en sí mismo. El pensamiento abstractivo no «arranca y separa» un elemento de la cosa, sino que arranca y separa la cosa misma, el mundo entero, el ente en su totalidad: *arranca, en última instancia, todo el Ser.* Pero precisamente por eso el pensamiento abstractivo, que se encuentra con todo el ente, tiene que volver a organizarlo. En esa empresa reconstituye un «mundo» derivado y empobrecido, representándose un «ser» a su medida: *proyecta*, pues, de nuevo, y crea una transcendentalidad derivada. Si esa interpretación es correcta, abstracción es para Heidegger algo muy especial, a saber: transcendentalidad de segundo orden (o tercero o cuarto), *proyección* derivativa.

El ser que proyecta el pensamiento abstractivo, la comprensión del ser propia de ese pensamiento, es, como queda recién dicho, la del ser como ente en su totalidad. Ésta es, empero, la comprensión del ser propia de la «metafísica». En el pensamiento abstractivo yace, pues, la forma más pura y precisa de la «metafísica». Pero el modo en que la «metafísica» se realice en el pensamiento abstractivo será sin duda de cierta complejidad, pues éste, como se vio, en razón de su suma derivatividad, no bebe inmediatamente de la fuente de la «metafísica», sino, por así decirlo, de la «metafísica» como fuente. Con otras palabras, es producto de la «metafísica». Ahora bien: la proyección derivativa que es para Heidegger el pensamiento abstractivo tiene su logro más pleno en el pensamiento científico moderno, según apunta el texto ya discutido de *Bauen Wohnen Denken*. El estudio de la ciencia, la epistemología en sentido estricto, explicitará, pues, más detalles de la teoría heideggeriana sobre la abstracción.

Implicaciones de la doctrina sobre la abstracción: teoría de la ciencia

«Todo pensamiento científico es meramente una forma derivada y como tal enrigidecida del pensamiento filosófico» (*EM* 20). «Pensamiento filosófico» está aquí, si no propiamente por «pensamiento esencial», sí, al menos, cubriendo funcionalmente el lugar de éste. Pues del pensamiento filosófico dice la misma página de la *Einführung in die Metaphysik* que está *antes* que el pensamiento científico de él derivado, «no sólo "lógicamente" o en una tabla del sistema de las ciencias», sino por corresponder a un «ámbito y a un rango de existencia espiritual completamente diverso» (*EM* 20). La razón por la cual el pensamiento científico corresponde a un «rango» de existencia espiritual «diverso» ha sido expuesta por el filósofo más o menos explícitamente desde *Sein und Zeit* y *Was ist Metaphysik?*: «La Nada es un escándalo para las ciencias» (*EM* 20). El pensamiento científico no es inquiriente del Ser, tal como no lo es el pensamiento abstractivo, ni conoce, por tanto, siquiera el velo del Ser: la Nada. Consiguientemente su proyección de ser, su transcendentalidad, es siempre de segunda mano, derivativa. «En el poetizar del poeta y en el pensar del pensador», en cambio, «se aporta siempre tanto ámbito de mundo que toda cosa en él, un árbol, un monte, una casa, el canto de un pájaro, pierde completamente la indiferencia y el carácter usual y vulgar» (*EM* 20). Pensamiento esencial y poesía aportan mundo, preparándolo o nombrándolo. La ciencia deriva el mundo. «Las ciencias son, en el fondo, filosofía, pero lo son de modo tal que abandonan ese fondo y se instalan a su modo en lo que la filosofía les ha abierto» (*HW* 179). La ciencia no conoce nunca como tal su origen. En el momento en que empieza a discutir sobre el mismo deja de ser ciencia y pasa a ser filosofía. Pues bien: sumida en esa ignorancia respecto de su origen, ¿cómo puede reivindicar la ciencia un derecho a decir qué es lo real? (*WHD* 18).

La ciencia tropezará simplemente con la realidad que le haya ya abierto el mundo. Por eso para «comprender la esencia de la ciencia moderna tenemos que liberarnos ante todo de la costumbre de distinguirla simplemente de la antigua, según el punto de vista del

progreso» (*HW* 71). Lo decisivo será la peculiaridad del proyecto del ente científico en cada mundo —mundo por cierto ya empobrecido por la «metafísica» en general antes de que aparezca la ciencia moderna— y no lo que la ciencia diga sobre el ente en el mundo: que sea el Sol el que se levanta y no la Tierra la que se mueve, no es un error ni punto de vista subjetivo y antropocéntrico, sino que «esa apariencia es histórica e historia, descubierta y fundamentada en la poesía y la saga, y por tanto ámbito esencial de nuestro mundo» (*EM* 80).

Y por las mismas razones que el Sol gira alrededor de la Tierra en «nuestro mundo» —será permitido corregir: en el mundo de Heidegger— «tampoco puede decirse que la doctrina galileana de la caída libre de los graves sea verdadera y falsa la de Aristóteles, que enseña que los cuerpos ligeros tienden hacia arriba». ¿Y por qué no es falsa la doctrina de Aristóteles? Porque es verdadera en su mundo: «pues la concepción griega de la esencia del cuerpo y del espacio y de la relación entre ambos descansa en otra interpretación del ente» (*HW* 70).

No es, pues, mayor verdad ni progreso lo que caracteriza la comprensión moderna, por ejemplo, del ave fénix frente a la vieja tesis según la cual ésta, además de existir, renace de sus cenizas. Lo que caracteriza a la nueva ciencia es su distinta concepción del Ser y de la verdad del ente, precisable propiamente como «seguridad de la representación»: «La ciencia en el sentido moderno de investigación aparece sólo y siempre que la verdad se transforma en seguridad de la representación» (*HW* 80). Éste es, por cierto, como se vio, el sentido de la verdad definitivamente instaurado en la «metafísica» por el epistemologismo kantiano, aclarando elementos que se remontan a Descartes. De ese fondo, pues, procede, ignorándolo, la ciencia moderna con sus abstractas proyecciones. Para asegurarse el ente, la ciencia moderna, la investigación, tiene que «disponer» de él. «La investigación dispone del ente cuando puede calcularlo anticipadamente en sus futuros procesos o retrospectivamente como pasado. En el cálculo previo es puesta la naturaleza y en el retrospectivo o histórico es puesta la historia» (*HW* 80). La ciencia —se vio ya a propósito del pensamiento abstractivo en general— es posición, mandada por la consigna «metafísico-moderna» dada por Descartes y Kant conminando a asegurarse el ente. Todas las demás características de la ciencia moderna nacen de esa conminación: su «pro-

vocación»[33] del ente (*VA* 22), su objetivación plena del ente como medio de asegurarlo en la representación para el cálculo. Y así, en definitiva, se manifiesta la aspiración más clara del pensamiento científico moderno: el dominio del ente por el hombre. Pero lo nuevo de esa situación no consiste simplemente en que el hombre asuma una nueva posición en el seno del ente, sino en el hecho de que por la conciencia de provocación y objetivación del mismo el hombre pone con su *voluntad* esa nueva posición y la asegura como punto de partida para el desarrollo de la humanidad. «El hombre pone, basándose en sí mismo, el modo en que tiene que situarse frente al ente como lo objetivo» (*HW* 84). Así inaugura la ciencia moderna —¡quién se lo hubiera dicho a Nicolás Copérnico!—[34] la antropologización del mundo. La constitución de una «imagen física del mundo», según expresión cara a los científicos, es lo mismo que la «subjetivización» del hombre en el mundo. Esta última se comprende plenamente sólo si se atiende a la fuerza originaria de la voz «representación», característica del pensamiento científico. Pero sólo si se atiende a ella en alemán, es decir, si se atiende a la voz *vorstellen. Vorstellen* significa «representar», pero etimológicamente debe traducirse más bien por «presentar», que es uno de los valores que tiene el término en el alemán conversacional. Según este sentido, representar es sentar delante, colocar ante sí y para sí. Tal hace el pensamiento científico y tal es la esencia del objetivar. Se comprende ahora que el objetivar no sea una operación inocente: es más bien el aspecto menos llamativo de la sumisión subjetivista del ente al hombre que lo provoca y explota. El desarrollo de ese voluntario ataque al ente por medio de la ciencia ha terminado por lo demás en pura vaciedad. Todavía fue guiado por una voluntad de dominio durante

33. *Herausforderung*: el término es usado por Heidegger ambiguamente, también con el significado de «extraer» (por ejemplo, carbón de una mina).

34. «Él [Copérnico] ha liberado ... la contemplación del cielo de las estrellas, lo más grande y sublime que nos ha sido dado contemplar, de su atadura a la subjetividad del contemplador, reconociendo por vez primera, relacionando adecuadamente y fundamentando claramente la ordenación espacial de sus partes» (Fritz Rossmann en comentario a *Nikolaus Kopernikus, Erster Entwurf seines Weltsystems* [*Commentariolus*], 1948, p. 29). Así pensaba ya Kepler de la revolución copernicana y, en general, de la gran hazaña realizada por el heliocentrismo al «desplazar el altar de la diosa Vesta», blasfemia por lo cual Cleantes había acusado al heliocentrista Aristarco de Samos ante «el papa y el clero paganos de Atenas» (*Johannis Kepleri Astronomi Opera omnia*, ed. Frisch, 1868, pp. 733 ss., citado por Rossmann).

cierto tiempo, de dominio, se entiende, de la naturaleza y de los demás hombres. Pero, falta de ulteriores perspectivas, esa voluntad ha terminado por ser voluntad de sí misma, *piétinant sur place* en el vacío de la falta de mundo verdadero en que pudiera enmarcarse cualquier finalidad plena y densa.

Esta «voluntad de voluntad» (*Wille zum Wille*) es el sentido de los últimos desarrollos por la ciencia del destino de la «metafísica» que se explicitó en la objetivización del ente postulada por Descartes y Kant. Naturalmente que la ciencia moderna, por su naturaleza máximamente derivativa, no ha originado ella misma esa última verdad de la «metafísica», la verdad como voluntad de voluntad. Pero precisamente por su naturaleza derivativa suma puede actuar las extremas consecuencias o derivaciones del destino de la metafísica moderna:

> La ciencia moderna no está al servicio de un fin que se le haya impuesto previamente, ni busca una «verdad en sí». Como modo que es de la objetivización calculadora del ente es una condición puesta por la misma voluntad de voluntad, a través de la cual asegura ésta el dominio de su esencia (*WM* 39).

El pensamiento «metafísico» en su última forma es, pues, en el fondo un demiurgo del que los científicos no son sino inconscientes títeres: ellos no son más que condición del dominio de la «metafísica» en sus últimas y derivativas consecuencias. Por la ciencia instaura la «metafísica» su dominio «planetario». La verdad es que la cuestión de quién sea el auténtico demiurgo del pensamiento científico es algo más complicada: pues para Heidegger el pensamiento no «*es*» sólo y por sí; tampoco, por tanto, el pensamiento científico ni el metafísico en general. Ni es tampoco destino algo imputable al pensamiento sólo. De acuerdo con la doctrina heideggeriana del Acaecer, de lo transcendental absoluto, no será sólo el pensamiento metafísico —o la filosofía, como dice Heidegger en otros textos— el que en la época moderna haya puesto como condición de su último dominio el derivativo pensamiento científico, sino que será también el Ser mismo.

Pero más urgente que cualquier otra consideración es ahora escuchar a Heidegger en la respuesta a una dificultad muy aparente que suscita su doctrina de la ciencia. La dificultad es la siguiente: la

reducción de toda objetivización, de toda posición de lo abstracto a la voluntad de voluntad, al dominio del ente, ¿no es propiamente más adecuada para describir la técnica que la ciencia misma? Así es, contesta Heidegger: la anterior descripción de la esencia dominadora de la ciencia es una descripción de la misma por la técnica. Pero ello no ha ocurrido por descuido, sino porque la esencia de *la ciencia es la técnica.* La técnica, en efecto, no es, según la concepción corriente —¿y cómo una concepción corriente podría ser verdadera para Heidegger?—, una entidad instrumental, medio para un fin, sino un modo de desvelo, un modo de la verdad, precisamente la verdad que rige la ciencia. La técnica es aquel ámbito abierto a la ciencia moderna por la filosofía «metafísica» y del que se ha hablado más arriba. La técnica es la última concreción del destino de la «metafísica» y la ciencia, con sus investigaciones y sus institutos, con sus conceptuaciones abstractas, no es más que la derivativa «condición» del dominio pleno de aquel destino.

No debería por lo demás extrañar que la técnica sea un modo de la verdad: pues a este concepto debería llegarse desde la misma noción vulgar de la técnica como producción... siempre, naturalmente, que se etimologice como mandan los cánones del pensamiento esencial: producir es llevar adelante, a la luz. Su raíz es, pues, el fenómeno de la verdad.

Tras esa aclaración tan concluyente quedará evitada toda confusión de lo que es la técnica y de lo que los hombres vulgares creen, y resultará patente que la objetivización matematizante y general del ente, última derivación de la metafísica, realizada por la ciencia,

> arraiga en un hecho esencial que todavía no se quiere conocer. Ese hecho esencial puede describirse con tres proposiciones:
> 1.ª La ciencia moderna se funda en la esencia de la técnica.
> 2.ª La esencia de la técnica no es nada técnico.
> 3.ª La esencia de la técnica no es una simple acción humana ... (*WHD* 155).

Lo dicho en las dos proposiciones negativas podría formularse positivamente así: la esencia de la técnica es un acaecer de la verdad, es el ámbito últimamente abierto por la «metafísica», a saber, la verdad del ente como representación segura y dominable por una desbocada voluntad que se quiere a sí misma, después de no haber dejado cosa alguna que querer —después de haber destruido mundo

y cosa, pues las cosas «habían sido destruidas mucho antes de que estallara la bomba atómica, que no es sino la más grosera confirmación» de aquel proceso (*VA* 168).

La técnica es un destino: «La esencia de la técnica moderna pone al hombre en el camino de aquel descubrir por el que lo real, más o menos perceptiblemente, pero en todas partes igual, se transforma en reserva disponible ... Llamamos *destino* a ese ... poner al hombre en un camino del descubrir» (*VA* 32). Naturaleza, función y consecuencias de ese destino quedan así dibujadas a grandes rasgos. Resolutivamente se dan todos ellos en esta formulación concreta: «El nombre "la técnica" se entiende aquí tan esencialmente que coincide en su significación con el rótulo "la metafísica consumada"» (*VA* 80).

En conclusión, pues, el pensamiento abstractivo por el que la ciencia proyecta o pone sus derivadas interpretaciones del ente deriva de y se mueve en la verdad de la técnica, en la transcendentalidad o manifestación del Ser propia de la técnica. Ésta, a su vez, no es más que la última fase de la «metafísica», la fase de la «metafísica consumada», la condición —o, más bien, la realización de la condición— puesta por la voluntad de voluntad para lograr imponerse. La abstracción científica es algo así como la bomba atómica esencial, *sit venia verbo*, utilizada por la tiranía de la «metafísica» para esclavizar y destruir el ente y suprimir —si posible fuera— el Ser.

No ha sido escaso el éxito de la voluntaria adhesión del hombre al destino de la «metafísica», voluntaria adhesión que, como se vio, caracteriza la modernidad de la ciencia moderna. Pues bien: en ese éxito la ciencia ha recibido la ayuda fundamental de la lógica formal. Ello no tiene, por cierto, nada de raro: la proyección derivativa por el pensamiento abstracto, esa posición de la palabra empobrecida al servicio del dominio de la cosa nombrada por la palabra, se cumple con toda pureza en la lógica formal.

Implicaciones de la doctrina sobre la abstracción: teoría de lo lógico-formal

La lógica (en el sentido de la lógica formal) ha sido la preparación básica del imperio de la «metafísica» en la ciencia-técnica moderna porque ella es la instauración del pensamiento derivativo o

inesencial, de ese sucedáneo del pensar verdadero que es la proyección abstractiva. El Ser como desvelación, la verdad del Ser, es «precisamente lo que se perdió por obra de la "lógica"» (*EM* 93). Y la verdad del Ser es, precisamente, la habitación del pensamiento esencial.

El λόγος, la raíz etimológica e histórica de la lógica, se esenció originariamente como «reunión», «colectar». «Colector» es, según se recordará, el hombre mismo, el pensamiento. Pero

> como la reunión o colectar dominando en el Ser unifica todo el ente, el pensamiento, al pensar la reunión, origina la apariencia irresistible y cada vez más tenaz según la cual el Ser (del ente) no sólo es idéntico con el ente en su totalidad, sino que en tanto que idéntico y a la vez unificante, es incluso lo-más-ente. *Todo se convierte así en representación del ente* (*VA* 240).

Con este proceso de decadencia del *lógos* quedan puestas, como se ve, las bases para la marcha triunfal y fúnebre de la «metafísica» en la ciencia. Y no sólo las bases, sino que, como aquel proceso es «cada vez más tenaz», él mismo dio los ulteriores pasos: «El substantivo griego λόγος pertenece al verbo λέγειν. Éste significa: reunir, colocar una cosa junto a otra. Puede entonces suceder que una cosa sea colocada junto a otra de tal modo que ésta tome su orientación o rectitud de aquélla. Ese tomar orientación o rectitud [de aquí: cor-rección] es precisamente el calcular [lógico]» (*SG* 23) del que se ha visto ya que es una implicación necesaria de la manifestación científico-técnica del destino de la «metafísica».

Así es, pues, la lógica, el destino metafísico del *lógos* en Occidente, con su imperio del pensamiento abstractivo sumo, el medio e instrumento —*órganon*— de la ciencia. Pero seguramente vale la pena ver con algún mayor detalle el desarrollo de ese destino, de esa decadencia del *lógos*.

La instauración del pensamiento abstractivo o inesencial por la lógica discurrió por una doble vía, por dos caminos rigurosamente paralelos y correspondientes: el empobrecimiento, «arranque y separación» de la palabra φύσις y el de la palabra λόγος.

Φύσις nombraba originariamente el erguirse del Ser del ente en su aparición. Pero «al final de la filosofía, griega, con Platón y Aristóteles» (*EM* 137) la palabra perdió su originariedad, empezó a ser

aplicada sólo a un modo de ser del ente, y en su lugar subió, por obra de Platón, la palabra ἰδέα a nombrar el ser del ente (*EM* 137-139). «Idea» procede ciertamente de *physis*, pues idea es el aspecto, el Ser como manifestación, noción que procede de la de erguirse apareciendo, φυεῖν, *physis*. Pero en la filosofía platónica ese aparecer como aspecto «visible» para el entendimiento, la idea, es absolutizado como única interpretación del Ser (*EM* 189). Se superficializa entonces como mera apariencia —frente a la idea no aparente a la vista sensible— la aparición del Ser o φύσις, y se «separan ὄν y φαινόμενον» (*EM* 141). Ente verdaderamente —*óntos ón* (*EM* 140)— pasa a ser sólo la idea. Ésta es, como aspecto absolutizado e intelectual, prototipo, y toda verdad del ente consiste desde este momento en adecuarse al prototipo, en tomar de la idea orientación y corrección. La verdad de la φύσις, la ἀλήθεια, como el desvelo que se esencia en el erguirse del ser del ente, se convierte en ὁμοίωσις y μίμησις, en imitación, en orientarse según un prototipo, en la representación (*EM* 141). Con ello, naturalmente, coincide la correspondiente transformación del *lógos* hasta el estadio de pensamiento abstractivo lógico-formal:

Lógos, como es sabido, era originariamente la verdad del Ser del ente en tanto que reunión o colección del ente: «propiamente significa λέγειν el asentar y colocar que reúne una y otra cosa e incluso uno mismo» (*VA* 208). La colocación conjunta descansa siempre en una selección como la de las uvas amontonadas tras la vendimia, reunidas según su calidad para la elaboración de diversos vinos (*VA* 209).

Igualmente está implicada en esas operaciones de colección y selección la protección de lo colectado y selecto (*VA* 210). El *lógos* como verdad del Ser del ente es la protectora colección de éste, actuada en el pensamiento. Pero he aquí que paralelamente a la modificación del sentido del Ser como φύσις se produce una modificación del *lógos*. Ésta tiene su origen en el hecho de que «la apertura del ente que ocurre en el *lógos* como colección se cumple originariamente en el lenguaje» (*EM* 141). Y lo dicho en el lenguaje —según enseñanza que se remonta literalmente a *Sein und Zeit*— está siempre en el peligro de una mera repetición lejana ya de la experiencia esencial de la nominación reveladora y originaria. De aquí que «la decisión sobre lo verdadero llegue a tener que cumplirse como discriminación entre el decir correcto y la mera

cháchara» (*EM* 142). Con esto se transforma el *lógos* —*ya en el sentido de proposición o juicio hablado*— en el «lugar» de la verdad, según la clásica doctrina aristotélica. «Inicialmente *es* el *lógos* como colección el acaecer del descubrimiento o desvelo, fundado en él y puesto a su servicio [el *lógos* al del desvelo]. Ahora, el *lógos* como proposición se transforma a la inversa en el lugar de la verdad en el sentido de corrección lógica» (*EM* 142). La verdad se convierte en mera propiedad de la proposición y «transmuta su esencia» (*EM* 142).

De una transformación esencial se trata realmente para el pensamiento de Heidegger: convertida la proposición en aquello que pone la verdad, el hombre puede ya entrar con éxito en la vía de la «metafísica» que culmina en el subjetivismo que somete el ente como objeto, pues la proposición levanta ya la pretensión de dominar el ser del ente, su verdad. Ahora bien, la promoción de ese dominio opresivo, penetración y provocación de la naturaleza y almacenamiento del ente como reserva, es el sentido del pensamiento abstracto que se toma a sí mismo por instrumento de la voluntad de dominio. En cuanto el *lógos* se concibió como instrumento utilizable para construir corrección meramente lógico-objetiva «sonó la hora del nacimiento de la lógica» (*EM* 143). Había sonado, en efecto, la hora del ataque humano al ente con aquel arma.

Heidegger ha cifrado en breve fórmula la raíz y al mismo tiempo el alcance de esa instauración del pensamiento inesencial en la lógica formal: el pensamiento de que habla la lógica supone «la consumación de la escisión de Ser y pensamiento» (*EM* 192). En términos heideggerianos, la génesis del pensamiento inesencial es algo misterioso y, como todo destino, promovido por el Ser mismo, pues ¿cómo se separarían pensamiento y Ser sin que éste posibilitara tal divorcio a través de una ocultación especialmente grave? De aquí la repetida afirmación heideggeriana según la cual el destino culminante del pensamiento inesencial, la razón abstractiva de la ciencia-técnica moderna, no es simple fruto de la voluntad del hombre, sino envío del Ser, «el acontecimiento del derrocamiento de la verdad como desvelo» (*EM* 144-145).

Si se practica una traducción de la mitología al vulgar lenguaje habitual de los estudios gnoseológicos, la doctrina puede formularse así: el pensamiento lógico abstractivo supone el abandono de la doctrina de lo transcendental absoluto, pues no otra cosa significa

esa separación de pensamiento y ser, dado que el ámbito absoluto de lo transcendental —el Acaecer— es, precisamente, su unidad.

Como en tantos otros momentos, también esta vez apunta Heidegger el camino de la superación del gnoseologismo moderno, esta vez en la forma del logicismo. Tal parece al menos ser al principio el sentido de esa protesta contra una separación absoluta de pensamiento y ser. Como siempre, empero, el nuevo camino llega pronto a su término, y ese término no es precisamente nuevo: en términos gnoseológicos es la neutralidad transcendental instaurada por Kant y llevada por Heidegger a instancia mística: el Acaecer y el Cumplimiento de Ser, hombre y ente.

Por lo demás, y aunque la logística «se desarrolle hoy como forma planetaria de organización de toda representación» (*WHD* 102), para Heidegger, como para Kant, Aristóteles «ha completado la lógica en sus rasgos fundamentales», y si Kant se limitaba a decir que la lógica «según toda verosimilitud parece completa y perfecta»,[35] Heidegger afirma más, a saber, que «no sólo parece verosímil, sino que es así» (*EM* 143-144).

Dejando aparte esa peregrina frase, que en su tenor literal es mera *ignorantia elenchi*, el motivo heideggeriano que la suscita y anima exige, en cambio, acentuada atención: ese motivo, ya presente en otros lugares de este estudio, es el de la atemporalidad (vulgar) de la historicidad transcendental heideggeriana, de los destinos y envíos transcendentales. Al modo como Heidegger indica a un corresponsal suyo que no debe pensarse la historia del Ser en general como un decurso temporal-vulgar,[36] también en el contexto de su doctrina de lo lógico advierte que no se trata de que «la palabra λέγειν haya pasado de la significación «colocar» a la significación «decir» (*VA* 211-212). Si es cierto que la lógica, la historia de la decadencia del *lógos*, es el resorte del triunfo de la «metafísica» en la ciencia-técnica, en este terreno resultará máximamente ilustrativa la discusión de este punto; y por eso ha sido esa discusión diferida hasta aquí.

El estado de la cuestión no es largo de exponer: por una parte, la comprensión objetivadora y subjetivista del Ser del ente procede «naturalmente» de la originaria y propia: la primera versión de la

35. *Kritik der reinen Vernunft*, 2.ª ed.
36. Cf. este mismo capítulo, p. 206.

comprensión «metafísica» —lógica del Ser, la idea platónica— no es, en efecto, sino la absolutización de un aspecto de la φύσις, el de aparición o aspecto. Y el *lógos* instrumental, la proposición concebida como dominio humano de la verdad degradada a corrección, no es tampoco más que la absolutización de un aspecto del *lógos* colector originario, a saber, su ocurrir en el lenguaje. Sin embargo, el paso del ser del ente originariamente comprendido como φύσις, a la comprensión «metafísica» objetivadora y subjetivista, y el paso que da lugar al instrumento de aquel otro paso, es decir, el cambio del *lógos* como pensamiento del Ser del ente ante el *lógos* independizado como instrumento, como proposición, no son tales pasos en sentido cronológico. No ha habido «primero φύσις y luego idea, ni primero colectar y luego *órganon*, cálculo lógico», si se permite esta paráfrasis. No hay —como se vio— primero falta de mundo y luego cosa y mundo, sino que todo es «paralelo y simultáneo».

¿Cuál es entonces el sentido de esa derivatividad? No puede ser otro que el de la diversa modalización de una esencia. Ahora bien: con esto queda reducida la derivatividad de una noción o de un pensar a la vieja doctrina heideggeriana de la impropiedad como manifestación modal más alejada de la originariedad de la esencia que se manifiesta. Si originario es aquello que está vecino «del origen de su esencia» (*HW* 7), derivado es entonces aquello que está lejos del origen esencial. Tal era ya en *Sein und Zeit* lo impropio, y así comprendido se aplica, ciertamente, el concepto con gran facilidad al pensamiento abstractivo, cuya comprensión o proyección de Ser descansa precisamente en un «arrancar y separar» las palabras —el Ser dicho— del ámbito de su significación originaria.

Desde el punto de vista, pues, de una concepción vulgar del tiempo —de la concepción del tiempo que seguirá y respetará Heidegger el día que deba utilizar un tren o un termómetro, por ejemplo—, la historicidad heideggeriana es estática. Dicho en términos más heideggerianos: historia vulgar en tiempo vulgar es algo que ocurre al margen de las «épocas» del Ser. Estas «épocas» o manifestaciones-ocultaciones del Ser son todas simultáneas, por decirlo con palabras vulgares, y cada pensamiento las ve, o no las ve, o las ve de maneras distintas.

En dos grandes modos pueden catalogarse todas esas maneras: la propiedad y la impropiedad, según terminología de *Sein und Zeit*, recogida con diversos matices por la ulterior obra de Heidegger. El

lógos abstractivo, proposicional y lógico, no ha venido «después» del *lógos* colector. Viene después de él en el sentido de la esencia. Viene después porque su empobrecimiento del pensamiento es algo más: es desconocimiento del Ser, es impropia comprensión del Ser como determinación del ente. Así vertebra la gnoseología de Heidegger desde *Sein und Zeit* una verdadera discriminación valorativa, la distinción entre un pensar impropio, aquel que puede expresarse en la lengua inesencial, comprensible en principio por todos los hombres, y un pensar propio, insólito y misterioso-mitológico: el pensar de Heidegger.

En la época de *Sein und Zeit*, Heidegger rechaza indignado toda interpretación de sus ideas que supusiera en ellas un principio valorativo. Hoy día no se atreve a tanto: reconociendo implícitamente que su pensamiento incluye descripciones que son valoraciones, críticas que son batallas y enunciados propiamente programáticos, hoy no pasa de afirmar que en sus palabras no debe leerse «nada contra la ciencia». La *excusatio*, ciertamente, no es *non petita*. Pero no parece más digna de fe que si lo fuera.

5. CONCLUSIÓN

9. ÚLTIMAS PERSPECTIVAS GNOSEOLÓGICAS

Verdaderamente parece ser seria aspiración de Heidegger el que su pensamiento no sea entendido como incompatible con el científico. Tal incompatibilidad resultaría sin duda de gran alcance, dado que el filósofo ha identificado prácticamente —como es, por cierto, natural— pensamiento científico y pensamiento racional. La razón, en efecto, es el pensar como cálculo (*SG* 178), cuya explicitación «técnica» se cumple en el pensamiento científico moderno.

Casi desde las primeras publicaciones posteriores a *Vom Wesen des Grundes* se esfuerza Heidegger, aunque siempre ocasionalmente, por «salvar» el pensamiento científico dentro de ciertos marcos, y el motivo se mantiene hasta sus publicaciones más recientes. Así asegura *Der Satz vom Grund* que el «salto» y ruptura de continuidad que existe entre el pensamiento racional y el pensamiento esencial no abandona «aquello de donde salta», sino que se lo apropia —aunque, naturalmente, «de un modo más originario» (*SG* 107). En *Was heisst Denken?* había ya una formal declaración al respecto: «En tanto que en nuestro camino tienen que llegar a lenguaje las ciencias, no hablamos contra la ciencia, sino por ella, a saber, por la claridad sobre su esencia» (*WHD* 49). Todo depende empero de que esa clarificación de la esencia de la ciencia lo sea de verdad, pues podría ser también una valoración disfrazada. Y depende también, en segundo lugar, de que el pensamiento esencial, en su clarificación de la esencia de la ciencia, deba o no tropezar con alguna razón de incompatibilidad con ella. La anterior protesta heideggeriana es, pues, mero buen deseo, y no será actitud «sabihonda» (*Besserwisserei*) el seguir hurgando en la

cuestión, pese a aquella declaración de intenciones: será simplemente, en consonancia con el objeto de este estudio e indicado en la *Introducción*, deseo de saber a qué atenerse sobre las enseñanzas del «pensamiento esencial» desde las preocupaciones y tareas del pensamiento racional.

El «amigo del hogar»

Queda dicho: las manifestaciones de aceptación o incorporación de la ciencia y de la razón se escalonan con cierta frecuencia a lo largo de toda la obra de Heidegger. Hablando de la cifra general bajo cuya rúbrica se sitúa todo el pensamiento racional en la «historia del Ser», esto es, hablando de «metafísica» como pensamiento del ente, escribe Heidegger en 1951: «Un pensamiento que piensa en la verdad del Ser no se contenta ya ciertamente con la metafísica; pero tampoco piensa contra la metafísica. Para hablar figurativamente, no arranca las raíces de la metafísica, sino que le cava la tierra y le ara el suelo», si bien con la esperanza de que «promoviendo un cambio en la esencia del hombre» se produzca una «transformación de la metafísica en la que el ente sea comprendido de otro modo distinto del objetivante» (*WM* 9). El Poema de Parménides, con su oscura «segunda» vía —«tercera» para Heidegger—, da al filósofo otra ocasión importante para asegurar que «un hombre verdaderamente sabio no es aquel que persigue ciegamente una verdad, sino sólo aquel que sabe constantemente los tres caminos: el del Ser, el del No-Ser y el de la Apariencia», e incluso «asume como constante constricción el tercer camino, el de la Apariencia» (*EM* 86; cf. *WHD* 121). Años después, en 1957, se repite el mismo pensamiento: «Tenemos que hacer lo uno, a saber, sometemos al poder del principio de toda representación. No debemos dejar de hacer lo otro, a saber, meditar en la magnificencia poderosa de la Palabra del Ser» (*SG* 108). Toda esta temática armonizadora de «pensamiento esencial» y pensamiento «metafísico» o razón llega finalmente a culminar en un discurso sobre la «salvación de la metafísica *en su esencia*» (*ZS* 36), con lo que reaparece la cuestión: ¿qué «esencia» de la razón se trata de salvar?

En su comentario a una pequeña joya de la prosa alemana —el *Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes* de Johann Peter He-

bel— y a otras obras del mismo autor, Heidegger, acaso cautivado por la hermosa alianza de razón y verdad popular en aquel insólito fruto de la ilustración germánica, formula del modo en él más profundo, entre mitológico y visionario, su aspiración a hallar una armonía con el pensamiento racional. Transfondo de sus palabras son sus ya conocidas reflexiones sobre la preapocalíptica «noche del mundo»[1] en que vive el hombre de esta edad científica, racionalista y «metafísica». «Erramos hoy por una casa del mundo a la que falta el Amigo del Hogar.» ¿Quién es ese Amigo del Hogar? Un personaje, como se verá, sumamente equilibrado entre los «méritos» racionales y la poesía esencial suprarracional, «aquel, a saber, que se inclina de igual modo y con igual fuerza al edificio del mundo construido por la técnica y al mundo como casa de un habitar más esencial». El Amigo del Hogar «conseguiría volver a cobijar la calculabilidad y la técnica de la naturaleza en el abierto misterio de una naturalidad nuevamente vivida de la naturaleza» (*HH* 31). Tal es el tenor del último idilio publicado hasta ahora por Heidegger sobre las relaciones entre «pensamiento esencial» y pensamiento científico-racional: bosquejo de un mundo en que los científicos, por así decirlo, no llevan ya la anodina bata blanca y entienden de atardeceres y primaveras. Como tan a menudo ocurre en Heidegger, también en esas palabras resuenan textos filosóficos clásicos y el clásico tema de la escisión profunda entre trabajo intelectual y vida no-teorética. Pero antes de atender también a esta nueva resonancia es necesario puntualizar unas cuantas implicaciones de aquellas líneas sobre el Amigo del Hogar.

¿Habrá que pensar que, como última perspectiva epistemológica, Heidegger ofrece la de una comprensión de la totalidad de su pensamiento como simple postulación de un cierto equilibrio entre los hábitos teoréticos y otras dimensiones humanas? Si así fuera, el hombre que está al servicio de la razón y de la ciencia podría en definitiva inhibirse de los temas heideggerianos, pues él, por una parte, no tiene en sus manos las palancas que pueden promover ese equilibrio —palancas actuadas más bien por toda la humanidad, e incluso, de creer a Heidegger por el Ser mismo (*ID* 29)— y, por otra parte, como científico, como pensador racional necesita en el estadio actual del pensamiento cultivar aquellos vicios de desequilibrio:

1. Cf. cap. 4, p. 206.

el propio Heidegger reconoce que si «la ciencia no piensa ni puede pensar» [en el sentido del pensamiento esencial] ello ocurre «por fortuna para ella, es decir, para poder garantizarse así su propia marcha segura» (*WHD* 4).

Pero la situación no es, ni mucho menos, tan clara como para poder permitir al pensamiento científico-racional la simple inhibición ante la voz de Heidegger. Y ello, ante todo, porque la armoniosa proclama del filósofo en *Hebel der Hausfreund* es sumamente «demagógica», pasa por alto numerosas e inevitables consecuencias del «pensamiento esencial» que determinarían una «política cultural» mucho menos armoniosa. No parece, además, que la gran «volatilidad» del pensamiento de Heidegger —para utilizar la expresión de J. Gleen Gray, tan afrentosamente científico-natural— pueda llegar a confutar con los hechos este juicio, como no sea por medio de un abandono de la idea misma de «pensamiento esencial».

Hoy día, en efecto, no existe el Amigo del Hogar, ni es posible por tanto la armonía. Tal parece que deba ser la interpretación del texto heideggeriano. Ahora bien: esto implica que Heidegger rechaza toda solución del problema que proceda del pensamiento común. Efectivamente, Heidegger enseña que todo intento de solucionarlo por procedimientos de «buen sentido» tiene que fracasar por hallarse ya él mismo preso en uno de los dos cuernos de la antítesis, a saber, el racional (HW 89, 92, 273). Pero es de antiguo sabido que los razonamientos sobre dilemas son peligrosos. Y así responderá sin duda a Heidegger el pensamiento racional que todo intento que, como el suyo, reduzca la razón a un muñón empobrecido al que se contrapone, como blanco a negro, la «naturaleza», la realidad, la vida, ha hecho ya imposible incluso un planteamiento correcto del problema, porque operará sobre una «razón» en la que el pensamiento racional no se verá representado.

La armonización heideggeriana de ciencia y «naturaleza», de «pensamiento racional y «pensamiento esencial», consiste últimamente en una «retirada del mundo de la técnica, abandonando sus posiciones dominantes para ponerse al servicio en el ámbito en que el hombre llega más propiamente al Acaecer» (*ID* 29). Pero, como ya se ha indicado, esa colocación de la técnica al servicio de la esencia del hombre no debe confundirse con una operación racional, pues es el pensamiento racional mismo el que debe ser recluido en «su propio ámbito, el de los objetos» (*VA* 168), negándosele todo

derecho de ciudadanía en cualquier otro ámbito; sobre esa conminación, el pensamiento racional piensa por lo menos que se funda en una limitación del ámbito de la razón y en una caricatura de la misma. En esta época de decisivas transformaciones vitales por ella promovidas[2] la razón humana ha aprendido definitivamente que es algo más que el jugador de ajedrez a que tanto impaciente mago irracionalista o formalista querría reducirla.

En resolución, si el pensamiento racional que el Amigo del Hogar desea «volver a cobijar» en «abierto misterio» es el pensamiento racional *de hecho existente*, será mejor que el citado Amigo emprenda caminos más concordes con la envergadura del pensamiento racional contemporáneo. Si no para Heidegger, en efecto,[3] sí para una gran parte cada día creciente de la humanidad de mediados del siglo XX es ya elemento esencial del «mundo» el movimiento de la Tierra alrededor del Sol, así como la comprensión racional de tantos otros factores del «destino» humano.

La incompatibilidad del «pensamiento esencial» con el pensamiento racional

Por una parte, pues, el mismo pensamiento racional rehusaría entrar capitisdisminuido en la armonización heideggeriana. Por otra parte, el propio Heidegger no cree consecuentemente en ella, o, dicho de otro modo, no la ha pensado suficientemente. En el fondo, Heidegger no acepta nunca el pensamiento racional como factor digno de integración —¿y cómo podría hacerlo con la resuelta adialecticidad de su pensamiento?— y practica a lo largo de toda su obra una discriminación, ésta sí muy consecuente, contra el mismo.

Esa discriminación tiene su manifestación más palmaria en la

2. Puede Heidegger llevar razón cuando afirma «que en la moderna física atómica se prepara un cambio de la relación [del hombre] al objeto, cambio que, a través de la técnica moderna, modifica todo el tipo humano de representación» (*SG* 19). Así lo piensan también grandes físicos. Pero este hecho precisamente prueba que la razón es el camino «esencial» por el que se descubren horizontes que superan los antiguos. Y la razón ha superado ya tantos, se ha superado ya a sí misma tantas veces entre dolorosas contradicciones que no parece insensato esperar con un gran cosmólogo contemporáneo que sepa también esta vez aplicar su «tactique intellectuelle» (Paul Langevin, *La Pensée et l'Action*, 1950, p. 241).

3. Cf. cap. 4, p. 216.

contraposición del valor transcendental o veritativo de las artes no-poéticas en sentido estricto al nulo valor de la ciencia en este terreno transcendental. Como se vio,[4] pintura y escultura, por ejemplo, encarnan verdad y mundo en su obra, mientras que la ciencia no lo hace. ¿Por qué, si también la pintura y la escultura, como veritativas, son derivativas, pues se mueven ya dentro de la nominación poética previa a ellas? En el lugar en que Heidegger desarrolla más por extenso esa doctrina no hay contestación a esa pregunta, que ni siquiera se plantea. La tesis se afirma con singular dogmatismo, introducida simplemente por la expresión «en cambio». De todos modos, la obra de Heidegger en su conjunto ilustra suficientemente sobre los motivos de esa discriminación contra el pensamiento científico-racional: si las artes no poéticas encarnan verdad pese a hacerlo derivativamente, mientras el pensamiento científico no lo consigue, ello se debe a que éste no es más que una condición o instrumento del pleno dominio de la «metafísica», del pensamiento orientado al ente y olvidadizo del Ser. A tal título es la ciencia uno de los «malos destinos» del Ser (*HW* 325). Aquellas artes, en cambio, son en su esencia independientes de la «metafísica». La ciencia, por otra parte, en su apendicular función respecto de la «metafísica» agudiza el destino ya no muy bueno de ésta, provocando y extrayendo el ente y esclavizándolo en sus almacenes. Como se vio, mucho antes de que estallara la bomba atómica la ciencia había aniquilado ya, según Heidegger, la cosa verdadera. La ciencia, efectivamente, como consumación de la metafísica, es para Heidegger el nihilismo cumplido, el cumplimiento de aquella historia en la cual «la verdad del ente como tal vale del Ser, porque falta la verdad del Ser» (*HW* 243-244).

Puede sin duda admitirse que «nihilismo» no sea simplemente un término peyorativo. Heidegger ofrece una consideración «histórica» del mismo, según la cual sólo de la consumación del nihilismo puede surgir la salvación. Tal es la significación de su comentario a los versos de Hölderlin —«mas donde yace el peligro crece / lo Salvador también»— por lo que hace al presente asunto (*VA* 36). Pero está claro que una consideración positiva de la negatividad del nihilismo sólo es posible, si se desea escapar a contradicciones ló-

4. Cf. cap. 4, p. 194.

gicas que no dejarán de serlo por más profundidades que revistan, insertando esa negatividad en un verdadero y real *proceso*, y pensándola procesualmente. Esta posibilidad es empero siempre rechazada por Heidegger. ¿Y qué sentido positivo puede entonces tener un algo en sí negativo por cuya consumación tiene que nacer algo nuevo y positivo en sí —la «salvación»? No otro sentido positivo que el de catástrofe o hundimiento (*Einsturz*) (*VA* 33), catástrofe tras la que se produzca, sobre la tabla rasa de una humanidad depurada de todo pensamiento calculatorio y racional, la epifanía de un nuevo «salvador»— en el supuesto de que «el Ser sea todavía capaz de un dios» (*HW* 103).

Catástrofe es, pues, tras la que debe nacer algo totalmente desligado de ella, ruptura y no elemento de tensión histórico-procesual, esta «noche del mundo» gobernada por el pensamiento racional y científico. Con esto aparece en su última versión el elemento valorativo en la concepción heideggeriana del pensamiento racional.

Ya en *Sein und Zeit*[5] era la temporalidad del pensamiento científico una temporalidad impropia, que apunta a una presentación. Con el lenguaje de *Sein und Zeit* podría decirse ahora que el «pensamiento esencial» preparatorio del Ser, es, como preparatorio, anticipativo; arraiga, pues, en una temporalidad propia. Así, por cierto, quedaría contestada la cuestión que *Sein und Zeit* dejó abierta, sobre si todo conocimiento, incluso el filosófico, apunta a una presentación.[6] No, el «conocimiento» —mejor el pensamiento— «esencial» no apunta a una presentación, sino a una anticipación, y es por tanto manifestación de una existencia propia.

Con posterioridad al *Brief über den «Humanismus»* no ha vuelto a interesarse Heidegger sistemáticamente —aunque sí incidentalmente—[7] por aquellos conceptos modales de la analítica existencial. Pero cuando ahora los usa renuncia ya a ponerse en guardia contra una comprensión valorativa de los mismos. Por lo que hace a la ciencia y al pensamiento racional puede decirse que la valoración negativa de los mismos se ha agravado substancialmente a través del peculiar «historicismo» —de nuevo una resonancia del pensamiento científico moderno y contemporáneo— que ha enriquecido

5. Cf. cap. 2, p. 82.
6. Cf. cap. 2, p. 83.
7. A propósito del juego de esos conceptos en la doctrina de la poesía, cf., por ejemplo, el cap. 4, p. 197.

su pensamiento con mayores frutos que en *Sein und Zeit.* Ya antes, empero, de que ese «historicismo» heideggeriano se desplegara con todas sus consecuencias había acuñado el filósofo expresiones muy concluyentes sobre el punto aquí tratado, basadas en la acusación de que el pensamiento racional carece de una experiencia de verdad del Ser. «La sospecha contra la "lógica", como cuya consecuente degeneración puede ser considerada la logística —escribe Heidegger en 1934— brota ... de aquel pensar que halla su fuente en la experiencia de la verdad del Ser, y no en la consideración de la objetividad del ente» (*WM* 4).

Pero la «sospecha» se agrava decisivamente cuando el pensador esencial comprende, a través de su experiencia de la verdad del Ser, que todo el pensamiento «sospechoso» se articula en un destino «histórico» que culmina en el nihilismo, en la negación del Ser. El pensamiento racional y científico es ahora visto en bloque, y en bloque condenado. El lector de Heidegger que se toma —como es natural— en serio sus manifestaciones primeras de pensamiento histórico espera que desaparezcan del léxico heideggeriano las expresiones despectivas y polémicas dirigidas a un pensamiento que ahora resulta ser un «destino», es decir, algo promovido por algo que no es el hombre solo y acaecido en algo que no es el hombre solo.[8] Pero ocurre lo contrario: Heidegger insiste más que nunca en aquella condena. En el capítulo anterior se ha intentado mostrar la razón de este hecho, indicando que la «historicidad heideggeriana», al no ser un proceso, se reduce en definitiva a una «paralela simultaneidad» de «épocas», ἐποχαί —ocultaciones—, del Ser, a una simultánea presencia de destinos propios e impropios. Uno de estos últimos «malos destinos» es el pensamiento científico, racional, calculatorio y abstractivo —dialéctico o no, precisa Heidegger (*ID* 23). La consideración global de ese destino es ya suficiente para Heidegger, porque precisamente desde fuera, en su totalidad, es como mejor manifiesta su sentido «histórico» de destino. De aquí que ya no se interese por una investigación analítica del pensamiento racional, lo que explica la mayor abundancia de tales análisis en la época de *Sein und Zeit.*

Esta obra contenía, por ejemplo, en vez de la tesis general «histórica» sobre la derivatividad de la lógica, un análisis detallado de

8. Cf. cap. 3, p. 142.

la derivatividad de la proposición[9] y del *qua* (*als*), apofántico;[10] por lo que hace a la ciencia, *Sein und Zeit* contenía un análisis «interno», por así decirlo, de la objetivación tematizadora considerada como característica del pensamiento racional teorético, mostrando su derivación de la procura cotidiana del ente;[11] el mismo transcendentalismo básico de las ideas gnoseológicas del filósofo era objeto de análisis detallados;[12] la estructura de la verdad fue repetidamente analizada por Heidegger desde *Sein und Zeit* hasta *Vom Wesen der Wahrheit*,[13] mientras que posteriormente el tema se recluye en el misterioso ámbito de la experiencia —sin duda personal— del filósofo.

El desinterés por aquellos análisis queda seguramente aludido por la manifestación de Heidegger según la cual el lenguaje de la «metafísica» fue impotente para nombrar también los descubrimientos del «reverso» de *Sein und Zeit*. La razón decisiva del abandono de las investigaciones analíticas, empero, debe ser vista, si es justa la anterior reflexión, en una radicalización de la valoración de las modalidades «propiedad» e «impropiedad» (o «esencialidad» e «inesencialidad») que se esconde debajo de la oscura doctrina heideggeriana de la «historicidad». En esa radicalización pierde interés para el filósofo la ocupación analítica con el pensamiento racional. El tema se sumerge y desaparece en la mitología *escatológica* (*HW* 302) de esa «historicidad» sin tiempo, «paralela y simultánea» siempre y siempre por tanto llegada a su final, a su ἔσχατον, y en la que a pesar de todo el filósofo «anticipa» el orto del nuevo «dios» en que se encarne el Ser.

No cabe ninguna duda de que el principal enemigo de una tal encarnación de un nuevo «dios» es la razón. Heidegger lo sabe —«la razón es la más tenaz enemiga del pensamiento» [esencial] (*HW* 247)— y por eso desconfía de toda superación de los excesos racionalistas e intelectualistas que se practiquen con medios racionales: el «abuso del pensamiento mal interpretado» que es el racionalismo y el «intelectualismo actual» «sólo puede ser superado por un pensamiento auténtico y originario, *y por ninguna otra*

9. Cf. cap. 1, pp. 53 ss.
10. Cf. cap. 2, pp. 79-80.
11. Cf. cap. 2, pp. 78-83.
12. Cf. cap. 2, pp. 83 ss.
13. Cf. cap. 2, pp. 103 ss.

cosa» (*EM* 93). Ese «intelectualismo actual» es por cierto un extraño ente. Nadie diría, en efecto, que en la filosofía actual impere intelectualismo alguno. Por eso es posible que Heidegger quiera aludir con ese término a un tema que sí es actual: el del encapsulamiento de la cultura académica en su aislada esfera.

He aquí de nuevo una resonancia heideggeriana de temas vitales planteados por el pensamiento científico y, en general, por el pensamiento filosófico «inesencial». No hay duda de que Heidegger recoge en su temática muchos de los motivos en torno a los cuales libra hoy su lucha más decisiva la razón, motivos que son en parte gnoseológicos. En este sentido es justo reconocer que, como él mismo dice, Heidegger parte en su pensamiento «del ente, tal como hoy es» (*ID* 47-48). Ahora bien, el ente «tal como hoy es» —Heidegger será el último en negar esto— es el ente descubierto por la razón. La anterior discusión, empero, debería haber probado la incompatibilidad del «pensamiento esencial» con el racional, y debería, pues, justificar la sospecha de que, si bien parte del ente «tal como hoy es», el pensamiento de Heidegger, incompatible con él, termine por perderlo o mixtificarlo.

Conclusión de este estudio es la confirmación de esa sospecha, y así queda negativamente contestada la pregunta principal: ¿puede aprender algo de la escatología heideggeriana el pensamiento racional? La justificación de una contestación negativa a esa pregunta se intentará en las siguientes páginas.

10. Conclusiones de este estudio

Heidegger pretende en cierta ocasión que «todo se puede probar» (*VA* 134). Con esto quiere decir que no da valor alguno a la argumentación. Sin embargo, el que pudieran ser probadas las tesis del «pensamiento esencial» constituiría un motivo para que el pensamiento racional se viera obligado a prestar atención al heideggeriano.

La prueba y el «pensamiento esencial»

El texto aducido a medias dice en todo su tenor: «probar, es decir, derivar de presupuestos adecuados, puede probarse todo» (*VA* 134). Cierto que con esta restricción que reduce la prueba a la

estricta demostración lógico-formal[14] casi puede admitirse que todo es (formalmente) demostrable a partir de premisas adecuadas —y con reglas adecuadas, habría debido añadir Heidegger—. Pero ni en el más puro campo de la lógica formal suelen establecerse cálculos lógicos con «presupuestos adecuados» (incluidas reglas) para demostrar cualquier cosa, sino que muy al contrario un cálculo de esa naturaleza carece para el lógico de todo interés y sería rechazado por él por inconsistente, como suele decirse, ya que si demuestra todo demuestra al mismo tiempo *p* y no-*p*.

Ni siquiera, pues, en un terreno técnico-formal son «presupuestos adecuados» los de un algoritmo inconsistente, y la verdad formal suele ser tratada por sus estudiosos con más respeto por la realidad de lo que Heidegger parece creer.

Por lo demás, la afirmación heideggeriana de que todo es formalmente argüible resulta muy comprometida por su pensamiento mismo cuando se lo examina partiendo de presupuestos muy adecuados, a saber, los suyos propios. A título de muestra se entabla seguidamente una discusión sobre la argüibilidad de tres doctrinas heideggerianas de gran importancia gnoseológica: la de la verdad lógico-formal, la de la abstracción y la del valor heurístico del método etimologizante.

Según los «adecuados presupuestos» de la doctrina heideggeriana de la verdad formal ésta sólo se da dentro del campo de otra verdad previa (transcendental). Sólo donde está ya desvelado el ente puede afirmarse de él algo formalmente verdadero («correcto») (*VA* 15). No cabe duda de que esta tesis es compartida por todo pensamiento racional no idealista y para el que lo lógico-formal no sea un absoluto que gobierne el espíritu humano desde antes de su aparición sobre la Tierra. Pero la tesis suscita en cambio grandes problemas al pensamiento esencial.

Pues la verdad transcendental que posibilita la verdad formal es para Heidegger la del λόγος como verdad del Ser,[15] es decir, una verdad específica y propia de la tradición helénico-occidental. La verdad lógico-formal se produce, como se vio, por derivación «his-

14. Por una vez no es Heidegger responsable de la ambigüedad del término «prueba» (*Beweis*). En el tecnicismo lógico-formal alemán se usa en efecto también esa palabra incluso como nombre de la *demostración* formal practicada en un cálculo lógico o en un algoritmo matemático.

15. Cf. cap. 4, pp. 220 ss.

tórica» (por paso a la impropiedad o inesencialidad) a partir del λόγος presocrático. Consecuencia de ello es que la presencia de la verdad lógico-formal está sólo explicada por el pensamiento esencial para la cultura helénico-europea. Poca duda cabe empero de que, pese a todo lo que se diga sobre el alma oriental y otras semejantes entidades, los pueblos orientales y cualesquiera otros conocen de un modo más o menos brillante la verdad formal. Sumerios, chinos y japoneses sabían ya sumar cuando entraron en la historia y para sumar —aparte de que haga falta la intuición de número— es sin duda imprescindible la capacidad lógico-formal. Pero el punto no merece discusión. Baste, pues, con dejar indicada la escasa argüibilidad de una doctrina de la verdad formal que la explica sólo para griegos y europeos y constituye en definitiva, por debajo de todas sus exquisiteces etimológicas, una pura y simple *ignorantia elenchi.*

No más consistente es la doctrina heideggeriana de la abstracción. El filósofo, en efecto, se construye como «presupuesto adecuado» un lamentable maniqueo bautizado con el nombre de pensamiento abstractivo, pero que apenas sería otra cosa que un realismo platónico que creyera a pie juntillas en la realidad plena de sus productos. No es por cierto de extrañar que Heidegger atribuya al pensamiento abstractivo este rasgo, porque el mismo es muy propio de su pensamiento, basado en la imposibilidad de distinguir entre comprensión del ser y constitución ontológica del ente. Pero como puntualizaba no hace mucho Isaac Scheffer en un contexto muy diverso —la discusión neopositiva en torno al concepto de explicación científica—, «porque se diga de un tipo de investigación que abstrae de la experiencia bruta del mundo, no hay por qué pensar que esa investigación tome las entidades abstractas mismas como sus objetos» en el sentido de cosas reales.[16] Heidegger proyecta, pues, las pretensiones constitutivas de la poesía y del pensamiento «esenciales» sobre el pensamiento abstractivo, el cual, por sí mismo, no las presenta nunca; esas pretensiones son más bien propias del pensamiento idealista, y aunque en el caso platónico se sirva éste de la abstracción, otras veces, como en el idealismo absoluto de Hegel, se acopla precisamente con el desprecio por el pensamiento abstractivo. Y así

16. Isaac Scheffer, «Explanation, Prediction, Abstraction», *The British Journal for the Philosophy of Science*, vol. VII, núm. 25 (febrero de 1957), p. 309.

es curioso que Heidegger crea en cambio en algunos abstractos descubiertos por el pensamiento racional y a los que éste, naturalmente, no cree «cosas». Tal ocurre, por ejemplo, en el seno de la extraña parodia del marxismo que Heidegger esboza de vez en cuando, con el abstracto marxista «mercancía» (*Ware*), que se convierte en Heidegger en real metamorfosis del ente proyectado y calculado por la razón (*HW* 289). Por lo demás, nociones capitales heideggerianas han sido ya interpretadas como abstracciones desbocadas.[17]

El método etimologizante de Heidegger está en íntima conexión con su recusación de la abstracción. En su pasión «histórica» —es decir, en su caída en la inesencialidad— las palabras se hacen «abstractas». Etimologizar es volver a la fuente concreta de su significación, al «ámbito en que las palabras tenían su significación originaria». Con su etimologismo se propone Heidegger ir «a las cosas mismas» por un nuevo camino. «Se trata ... de percibir el ámbito en el que habla la palabra, apoyándose en su antigua significación y en sus modificaciones. Se trata de pensar ese ámbito esencial como aquel en cuyo interior se mueve la cosa nombrada por la palabra. Sólo así habla la palabra ...» (*VA* 48).

Ahora bien: no todos y cada uno de los signos impresos en los libros de Heidegger están etimologizados, no todos «hablan», pues, «esencialmente», sino sólo conceptos importantes como *Ereignis, Austrag*, etc. La incoherencia de un tal lenguaje que tendría, pues, dos «universos del discurso» es patente, como indica Ralfs en su inapelable crítica[18] —crítica, por cierto, que ni siquiera necesita descender a comprobar las etimologías tan peregrinas que aduce el filósofo del Ser.

No todo, pues, se puede probar. Ni siquiera es todo argüible formalmente. Heidegger está más en lo cierto cuando, olvidando anteriores manifestaciones suyas sobre la demostrabilidad de todo, indica que en el ámbito del Acaecer y el Cumplimiento «no se puede probar nada» (*ID* 10).

Pero el pensamiento racional conoce bastante bien las dificultades de la prueba y del riguroso establecimiento de una teoría. Muchos años después de Laplace y Leverrier, todavía piensan hoy

17. Véase sobre la «double abstraction» del concepto heideggeriano de tiempo: Joachim H. Seyppel, «A criticism of Heidegger's Time concept with reference to Bergson's Durée», *Revue internationale de Philosophie*, 4 (1956), p. 507.

18. *Loc. cit.*, pp. 548-549.

los astrónomos en la oportunidad de aprovechar las nuevas perspectivas astronáuticas para someter una vez más a crítica su comprensión del sistema solar. La anterior discusión de algunas doctrinas centrales gnoseológicas de Heidegger no tenía como intención principal la refutatoria ni estaba movida por «el afanoso hacer de la voluntad de refutación» (*VA* 121). Consciente de que no todo se puede demostrar de buenas a primeras y de que también es válido el mero «mostrar» (*ID* 10), la anterior discusión quería sólo hacer ver que el pensamiento racional no puede recibir las doctrinas heideggerianas *secundum modum recipientis*, por así decirlo.

Pero ni por la mera imperfección formal de los frutos publicados del «pensamiento esencial» ni tampoco por la endeblez de las premisas de hecho de sus doctrinas debe inhibirse la razón de considerar la elaboración heideggeriana de temas que ella misma ha propuesto. En el terreno gnoseológico, el más importante de esos temas es el de la superación del gnoseologismo mismo, es decir, de aquel peculiar criterio según el cual el pensamiento y el conocimiento se explican desde dentro, como si ser hombre y conocer fueran *simpliciter* la misma cosa.

La superación del gnoseologismo por el «pensamiento esencial»

Doctrinas concretas ejemplificadoras del hecho de que Heidegger rompe con la autosuficiencia de la consideración filosófica del conocimiento abundan en su obra. Algunos de esos lugares son más o menos fácilmente reducibles a viejas doctrinas filosóficas —como la afirmación de que el concepto «ente» es más concreto que conceptos como «floreciente» o «fluyente»,[19] traducción heideggeriana de la noción tradicional de la percepción confusa del ser en la experiencia sensible; otros de esos motivos, en cambio, son más propiamente heideggerianos y más específicos al mismo tiempo de la problemática gnoseológica moderna y contemporánea. Tal el de la primariedad de la instrumentalidad respecto del ser objetivo,[20] o la explicación pre-lógica del *qua* o ᾗ[21] —único camino, por cierto, para

19. Cf. cap. 4, pp. 185-186.
20. Cf. cap. 1, p. 35.
21. Cf. cap. 1, pp. 54-55; cap. 2, p. 80.

romper el círculo en que la crítica iluminista de la abstracción quiere encerrar a ésta, aunque este camino conduzca, según Heidegger, a metas muy otras—; tal también, consecuente con el último motivo citado, el de la explicación de la predicación lógica como fundada en una apófansis pre-predicativa y nacida de ésta por vía de restricción;[22] o la reunión de esos dos últimos motivos en la tesis de la derivatividad de la proposición, posibilitada por un acervo previo, una pre-visión y una precepción todavía no discursivas;[23] o el intento de lograr un concepto pre-sistemático («existencial») de ciencia,[24] o la relativización de la categoricidad teorética,[25] etc.

La misma reiterada doctrina de la circularidad del método filosófico[26] puede ser aducida en propósito, pues apunta en la misma dirección de la imposibilidad en que se encuentra la razón teorética de hallar base y punto de partida absoluto en sí misma para proceder luego rectilíneamente. Este movimiento rectilíneo es naturalmente posible, como prueban las ciencias empíricas, pero siempre que la razón pague por ello el precio de no reflexionar sobre sí misma. Apenas lo intenta —apenas piensa filosóficamente—, la razón se ve remitida a un suelo no teorético, al suelo nutricio de la realidad. Y circular —o, por lo menos, de «vaivén»— debe forzosamente ser el ejercicio filosófico de la razón, de vaivén entre los productos de ese ejercicio y su base no producida por él, aunque por él afectada de un modo u otro.

Todos esos elementos del pensamiento de Heidegger constituyen, pues, una superación del gnoseologismo. De ella hay que hacerle específico mérito, pues aunque no interesa aquí hacer de ello una cuestión de precedencia, parece fuera de duda que lo que Heidegger haya podido aprender a este respecto del Husserl de *Formale und transzendentale Logik* y *Erfahrung und Urteil* es mucho más modesto: Husserl no parece, en efecto, haber abandonado nunca completamente la esfera de lo puramente intelectual o cognoscitivo en sus intentos de fundamentación de lo gnoseológico, ni siquiera en *Erfahrung und Urteil*, donde a pesar de hablarse de una «vuelta al mundo de la vida», la fundamentación sigue siendo «fenomeno-

22. Cf. cap. 1, p. 54.
23. Cf. cap. 1, p. 54.
24. Cf. cap. 2, pp. 76 ss.
25. Cf. cap. 3, pp. 117-119.
26. Cf. cap. 1, p. 53; cap. 2, nota 15 de p. 97.

logía constitutiva» y el mundo es, de hecho, «mundo en general, *Welt überhaupt*».[27]

La misma «instancia» que venía decidiendo sobre los problemas gnoseológicos —a saber, el punto de vista exclusivamente interno del gnoseologismo de gran parte de la filosofía de tradición kantiana— es puesta en discusión por Heidegger cuando pregunta con enérgico énfasis por ella,[28] así como cuando, negándose a reconocer la seriedad del «problema» de la realidad del mundo,[29] apunta a instancias no teoréticas —lo cual no quiere decir «irracionales»— como resolutorias de problemas de la teoría del conocimiento.

Pero ésta es la hora de preguntar: ¿a qué instancia atribuye Heidegger competencia en estas cuestiones? El pensamiento racional conoce como instancias resolutorias, aparte de su propio rigor formal, la experiencia previa —sea teorética o no— y la verificación posterior al enunciado racional sobre la experiencia. Todas esas instancias resolutorias no-formales, es decir, materiales, vienen tradicionalmente recogidas por el pensamiento racional —como recuerda el propio Heidegger— bajo el rótulo de «la práctica»,[30] que engloba a la vez lo que podría llamarse experiencia receptiva y experiencia activa, que es aquella que interviene en la realidad, y la confirmación de cuyos enunciados racionales se realiza más por vía de promoción de un efecto de la conducta racional que por modo de verificación de una apófansis.

Pero ninguna de esas instancias reunidas aquí bajo el rótulo de «práctica» o «práctica humana» es reconocida por Heidegger como resolutoria, ni siquiera en principio, de lo gnoseológico, a la negación de cuya substantividad ha llegado, sin embargo, el filósofo desde *Sein und Zeit*. Las causas de ello son diversas: piénsese ante todo en la pobreza del concepto de práctica que Heidegger pone en relación con la ciencia en *Sein und Zeit*:[31] a pesar de estar empeñado en enlazar la ciencia con la práctica humana, el filósofo no encuentra más ejemplos para argumentar su tesis que la «técnica de la escritura» o «las groseras manipulaciones de la arqueología». En cuanto al concepto de procura (*Besorgen*), que por su contraposición al de

27. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 1954, p. 50.
28. Cf. cap. 1, p. 32.
29. Cf. cap. 2, p. 98.
30. Cf. cap. 2, pp. 77 ss.
31. Cf. cap. 2, pp. 77 ss.

intuitus científico podría hacer suponer que es la comprensión heideggeriana de la práctica humana,[32] es más bien el demiurgo de un mundo preconsciente tan mítico como el supraconsciente del Acaecer y el Cumplimiento. En ese mundo se moverían unos seres cuya «comprensión» del ser de un martillo «demasiado pesado», por ejemplo, consistiría *exclusivamente* en tirarlo y coger otro más ligero, pero sin «tematizar» aquella pesadez. Esa «práctica humana» sólo puede caber en la mente de alguien que no ha bajado nunca de su finca en el bosque para ver cómo la práctica humana arbitra expedientes «newtonianos» para aligerar el trabajo de martillear. La historia de *las técnicas* —no la de «la técnica», ese mítico fantasma— prueba por lo demás que esa presencia de la razón tematizadora en la práctica humana, acaso más eficaz hoy que en otros tiempos, se ha dado, sin embargo, en todos.

Entre las causas del desconocimiento heideggeriano de las instancias prácticas como interesantes para la comprensión de lo gnoseológico se da, pues, su pobrísimo concepto de la práctica general humana.

En la época de *Sein und Zeit*, la rota substantividad de lo gnoseológico lo inserta en un ámbito —éste, sí, substantivo para Heidegger— que recuerda notoriamente la «vida» diltheyana: es el ámbito de la comprensión, con su proyecto existencial individualizado, «siempre mío» (*Jemeinigkeit*). Y así la «circularidad» de la problemática gnoseológica no se debe a que ésta se yerga sobre un suelo que no le es propio como objeto —y que es objeto, acaso, de la ontología y de la psicología (en la concepción aristotélico-escolástica) o, más en general, ámbito de la práctica humana—. La circularidad de lo gnoseológico se debe a la «circularidad de la existencia»[33] y de su constitutivo formal, la comprensión esencial con su personal proyecto.

El «reverso» de *Sein und Zeit*, con su conversión[34] a la mito-

32. Así Alberto del Campo, *El trabajo material en la filosofía de Martin Heidegger*, 1952, esp. pp. 7-8, al proponer traducir *Besorgen* por «trabajo». Es posible también que una reflexión (crítica empero en este caso) sobre la analítica de la procura esté en la base de *L'être et le travail*, 1949, de J. Vuillemin, junto con ciertas raíces hegelianas del pensamiento de Heidegger.

33. Cf. cap. 1, p. 53; cap. 2, p. 97, n.

34. La voz *Kehre* significa también conversión, μετάνοια. (Cf. Ralfs, *loc. cit.*, p. 536).

logía del Ser, hace más que eso: mixtifica totalmente el problema al elevar el ya perfecto círculo autosuficiente de la comprensión al rango de «pensamiento esencial», demiurgo del ente, el adviento de cuyo ser «prepara». Heidegger se niega rotundamente a reconocer que haya instancia alguna que pueda decidir sobre la problematicidad del pensamiento esencial:

> Entre las experiencias más extrañas que hago con ocasión de mi conferencia [*Das Ding*] se encuentra la siguiente: preguntan a mi pensamiento de dónde recibe sus conminaciones, como si tal pregunta sólo fuera necesaria frente a ese pensamiento. En cambio, nadie se permite preguntar: ¿de dónde ha recibido Platón la conminación a pensar el Ser como ἰδέα ...? (*VA* 184).

Dejando aparte el hecho de que toda la historia crítica de la filosofía inaugurada por Hegel se permite preguntar y no hace más que preguntar por el origen de las «conminaciones» que han motivado el pensamiento de los filósofos, viendo precisamente en la aclaración de ese problema la verdadera función de dicha disciplina, bastará ahora con fijar la atención en el hecho de que Heidegger rechaza tal pregunta —es decir, rechaza para el pensamiento «esencial» la pregunta que, con su superación del gnoseologismo, él mismo plantea y responde, por lo que hace al pensamiento científico, con la tesis de la derivatividad o inesencialidad de éste.

No podía, efectivamente, ser de otro modo, dado que el «pensamiento esencial» no es sino la manifestación misma del Ser, su «casa», su reverso en la fundamental neutralidad positiva del Acaecer. Por eso frases de Heidegger como las expresivas de la doctrina de la «identidad» del «pensamiento esencial» y el Ser «corresponden en último término, cierto que en otro lenguaje, a la doctrina de Hegel según la cual el Espíritu Absoluto (el Ser) tiene que desposeerse o alienarse de sí mismo (objeto) para hacerse interno y consciente de sí mismo (como sujeto)».[35] Sean cuales sean las diferencias profundas que separan a Heidegger de Hegel,[36] habrá que coincidir, con Ralfs, en que convergen en este supuesto mito que es la absolutización del pensamiento —mito que mixtifica la superación

35. Ralfs, *loc. cit.*, p. 542.
36. El propio Heidegger las ha puntualizado en *Identität und Differenz*, pp. 42-46.

heideggeriana de la absolutización de lo gnoseológico al trasplantar ésta simplemente al «*pensamiento* esencial».

Así el problema del gnoseologismo queda mixtificado, por una parte, en la misteriosa «historia» instantánea de un pensamiento —el racional— que se aliena del Ser y se encapsula en el gnoseologismo *precisamente* por querer unirse en la práctica —en «la técnica»— con la realidad, y queda por otra parte resuelto místicamente por un nuevo Adviento esperado y preparado por un pensamiento que —¡para no incurrir en el vicio de aislamiento!— rehúye las vanidades del ente real y se convierte a esa «decidora palabra» que es el mito (*WHD* 6).

Todos los caminos del pensamiento heideggeriano conducen a su doctrina de la «historicidad». Y también ésta incorpora un tema vivo de la gnoseología contemporánea, tan vivo que en torno a él se agrupan, para complementarse unas y para combatirse otras, las tendencias filosóficas más características del siglo, así como importantes producciones de la cultura contemporánea que proceden de y se dirigen a ambientes más amplios que el de los seminarios de filosofía: tales las investigaciones de un Spengler o un Toynbee que, cualquiera que sea el aprecio que merezcan, dan testimonio en todo caso de la importancia central del problema de la historia en la cultura contemporánea. Ese problema afecta también al concepto de pensamiento, y asoma así su interrogación en un terreno metodológicamente anterior al de las actuales disputas gnoseológico-metodológicas sobre el método histórico y sobre la naturaleza explicativa o descriptiva de la ciencia histórica. Dentro de aquel horizonte, primero filosóficamente y anterior al metodológico en sentido estricto, debe presentarse el tema de la historicidad a la hora del balance con la «filosofía del Ser».

La «historicidad» del «pensamiento esencial» y la historia de la razón

La razón vive hoy doblemente solicitada por la historia, la cual le impone la tarea de comprenderse en su génesis y la de luchar por su futuro en un mundo cuyas dificultades por un lado y perspectiva por otro no es necesario describir una vez más; el pensamiento de Heidegger, que es en gran parte discusión de esas dificultades y

anticipación de perspectivas, discurre por los cauces de esa problemática.

Pero ya se advirtió que su concepto de historicidad es muy diverso del racional. Distintos coeficientes históricos afectan, según Heidegger, a acaeceres simultáneos, como pueden ser su pensamiento y el de la ciencia social contemporánea. La historicidad heideggeriana es la presencia «paralela y simultánea» de destinos diversos. «El camino de la historia del Ser» (*HW* 252) no discurre. No es, en rigor, un camino, sino un «lugar», el lugar, por ejemplo, a que llegó Hölderlin con su poesía esencial (*HW* 252).

Esa naturaleza estática de la historicidad «verdadera» o «esencial» encontró su expresión más feliz en la doctrina escatológica de *Der Spruch des Anaximander*, según la cual «lo inicial supera todo lo tardío» y «el entonces de la hora temprana del destino viene como el entonces de lo último (ἔσχατον)» (*HW* 301).[37]

Ralfs cree recordar —y con razón— haber leído en Hegel frases parecidas a las de la doctrina heideggeriana de la historicidad.[38] Y, efectivamente, al más arbitrario Hegel, al Hegel que en razón de la crepuscular y omnicomprensiva obscuridad del Espíritu Absoluto se complugo alguna vez en circular por la noche en que —según sus palabras— todas las vacas son negras, o pardos los gatos, según el refrán castellano, al Hegel decidido a sumergir en el mito sus descubrimientos históricos, pertenece esta tesis, que dice muy claramente una nota esencial del concepto heideggeriano de historicidad: «La extensión del tiempo es algo relativo completamente y el Espíritu forma parte de la eternidad, sin que exista para él una verdadera extensión» [de tiempo].[39] Un profundo conocedor y admirador de Hegel se ve obligado a reconocer, en un libro que es a veces franca apología del grande y ambiguo genio, que para el pensamiento de Hegel «la historia acaece eternamente, lo que vale, en rigor, tanto como decir que no acaece».[40] La misma frase podría aplicarse a la historia heideggeriana del Ser. Heidegger, además, no

37. El texto citado es escrito por Heidegger como interrogación, pero poca duda puede caber de que la pregunta es retórica: «Wie aber, wenn das Frühe alles Späte, wenn gar das Früheste das Späteste noch und am weitesten überholte? Das Einst der Frühe des Geschickes käme dann als das Einst zur Letze (ἔσχατον) ...».

38. Ralfs, *loc. cit.*, p. 543.

39. Hegel, *Werke*, Band IX, p. 107.

40. Ernst Bloch, *El pensamiento de Hegel*, trad. W. Roces, 1949, p. 208.

ha facilitado hasta ahora, como en cambio hace Hegel, criterio alguno para ver a la luz de su pensamiento la historia «inesencial», la historia que acaece.

En el curso de este estudio se ha intentado mostrar que el sentido de la «historicidad» heideggeriana es el de una distinción modal aristocratizante y antirracional entre diversos «destinos» o pensamientos simultáneos. Esa interpretación se justifica por una argumentación que establece algo parecido a lo que en lógica formal se llama una implicación recíproca, es decir, una equivalencia plena. El lector podrá reconstruir el razonamiento si recuerda que el capítulo 3 de este estudio intentó establecer que el concepto heideggeriano de modalidad implica el de historicidad,[41] mientras el capítulo 4 pretendió mostrar que el concepto heideggeriano de historicidad implica el de modalidad.[42]

La historicidad de un elemento de cultura será, pues, para Heidegger la modalidad «propia» o «impropia», «esencial» o «inesencial» —y todo ello en diversos grados— de ese elemento. Y puesto que el tiempo real no juega papel alguno en esa «historicidad esencial», puesto que no se trata de que el Ser se aparte en un determinado momento de toda la humanidad para aparecer en otro a toda ella —el Ser está apartado desde siempre[43] y es, por tanto, de creer que también se muestra, aunque indigentemente, desde siempre—, los mismos destinos son eternos. En consonancia profunda con ello suena la tesis de *Sein und Zeit* según la cual la decadencia de la humanidad no puede superarse en ningún estadio futuro de la misma.[44]

Ese es el punto en que Heidegger se separa de la concéntrica historicidad, también estática, del pensamiento de Hegel. Heidegger ha dicho expresamente que una de las diferencias esenciales entre su pensamiento y el de Hegel es que él no busca, como Hegel, «superación» (*Aufhebung*), sino que practica un «paso atrás», *Schritt zurück* (*ID* 45). Cierto que el paso atrás no lleva a Heidegger hacia algo ya dicho por la tradición, sino precisamente a «lo no pensado» (*VA* 139) en ella, en el sentido de necesariamente implicado por lo pensado por ella.

41. Cf. cap. 3, pp. 126-127.
42. Cf. cap. 4, pp. 224-225.
43. Cf. cap. 3, pp. 143-144.
44. Cf. cap. 1, p. 60.

Pero fuera de duda estará que el paso atrás es cuando menos la categórica negativa a darlo hacia adelante. ¿Y cómo podría Heidegger emprender tal esfuerzo, si su futuro «escatológico» está «amplísimamente superado» por el principio? El paso atrás es realmente dado por Heidegger con botas de siete leguas, que le llevan de un salto hasta una fecha anterior al nacimiento de san Agustín y a la adquisición de la noción de proceso histórico real, con aportación de novedad verdadera.

Esa negación de la inserción de la razón en el tiempo real, sentada a través de una mixtificación de la historia de los hombres, del proceso de la humanidad, en nombre de la «historia» del Ser, toda «paralelismo y simultaneidad», es en definitiva la destrucción de la razón, el descuaje de la razón de su verdadera tierra, que es el proceso del desarrollo de la humanidad en su lucha y unión con la naturaleza. De aquí que Heidegger conciba como un mal lo que es, en cambio, la justificación del pensamiento racional en la historia, su abrazarse con la naturaleza, a la vez como luchador y como criatura: «la provocación» de la naturaleza por la conceptuabilidad racional moderna «ha tenido como consecuencia el que la con-ceptuada [apresada] realidad ... pase de improviso al contraataque» (*ZS* 22). El contraataque es, según Heidegger, la sorpresa que ha dado a los físicos la investigación atómica y la perplejidad en que los ha sumido. Mas la razón no busca sino eso: la respuesta de la realidad. Y el que ésta conteste es la prueba más decisiva de que la naturaleza dialoga con la razón. Precisamente los problemas que la realidad plantea al hombre que dialoga con ella por medio de su razón prueban que la razón sí puede decir de dónde le viene la conminación a su pensar, y a criticarlo y a mejorarlo.

Por eso no es de esperar que el hombre interrumpa su diálogo racional con la realidad para entablar ese otro «diálogo en la historia del Ser» (*HW* 252) cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los libros y artículos relacionados a continuación tienen una temática heideggeriana específicamente gnoseológica. Para una bibliografía general véase:

Lübbes, H., «Bibliographie der Heidegger-Literatur», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI, 3, pp. 40-452.

Barth, H., «Philosophie der Existenz», *Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, 2 (1942), pp. 22-46.

Beaufret, J., «Heidegger et le problème de la vérité», *Fontaine*, 3 (1947).

Birazlt, H., «Existence et vérité d'après Heidegger», *Révue de métaphysique et de morale* (1951), pp. 35-87.

Blocker, N., «Heidegger und die Logik», en *Philosophische Rundschau*, 1931-1954, pp. 48-56.

Ceñal, R., «El problema de la verdad en Heidegger», *Sapientia*, I (1950).

Corbin, H., «Transcendental et existential», en *Travaux du XI Congrès International de Philosophie*, París, 1938, pp. 24-31.

De Waehlens, A., *Phénoménologie et vérité*, París, 1953.

—, y W. Biemel, «Introduction» a Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité*, París-Lovaina, 1948.

Del Negro, W., «Von Brentano über Husserl zu Heidegger», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1953, pp. 571-585.

Folwart, H., *Kant, Husserl, Heidegger*, Ohlau in Schlesien, 1936.

Klenk, G. F., «Heidegger und Kant», *Gregorianum* (1953), pp. 56-71.

Kraft, J., *Von Husserl zu Heidegger*, Leipzig, 1932.

Massolo, A., «Heidegger e la fondazione kantiana», en *Giornale critico della filosofia italiana*, pp. 336-362.

Montero, F., «Heidegger y la reducción fenomenológica transcendental», *Revista de filosofía* (1952), pp. 443-465.

—, «La teoría de la significación en Husserl y Heidegger», *Revista de filosofía* (1953), pp. 393-426.
Morpurgo Tagliabue, G., *Le strutture del transcendentale*, Milán, 1951.
Muth, F., *Edmund Husserl und Martin Heidegger*, Munich, 1932.
Oberti, E., «La teoria del pensiero nel più recente Heidegger», *Rivista di filosofia neoscolastica*, I (1955).
Ralfs, G., «Kritische Bemerkungen zu Heideggers Lehre von der Wahrheit», *Kantstudien*, 48, 4 (1956-1957).
Reiner, H., *Die Existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität*, La Haya, 1934.
Seyppel, J. H., «A comparative study of Truth in Existentialism and Pragmatism», *Journal of Philosophy* (1953), pp. 229-242.
Vuillemin, J., *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne. Fichte, Cohen, Heidegger*, París, 1954.
Weizsäcker, K. F. von, «Die Beziehungen der theoretischen Physik zum Denken Heideggers», en *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, 1949, pp. 172-174.

ÍNDICE

MANUEL SACRISTÁN LUZÓN (Madrid, 1925-Barcelona, 1985) se formó en la Universidad de Barcelona y se especializó en lógica y filosofía de la lógica en el Institut für mathematische Logik und Grundlagenforschung de la Universidad de Münster-Westfalia. Fue profesor de Fundamentos de Filosofía, Lógica y Metodología de las Ciencias Sociales en Barcelona y México. Ha publicado: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959), *Introducción a la lógica y al análisis formal* (1964), *Lecturas: Goethe, Heine* (1967), *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores* (1968) y *Panfletos y materiales* (antología de escritos de diversa temática en cuatro volúmenes: 1983-1985). Después de la muerte del filósofo se publicó *Pacifismo, ecologismo y política alternativa* (1987). El filosofar de Sacristán destacó siempre por la capacidad analítica, el rigor discursivo y el equilibrio formal logrado gracias a una hermosa lengua, tan precisa en la expresión del concepto como creadora en su comunicación.

¿Qué puede aprender el pensamiento racional del «pensamiento esencial» de Martin Heidegger? Tal es la pregunta central de este libro. Hay motivos para considerarla pertinente tal como fue formulada en 1958. Pues ahora una parte de la nueva teoría de la ciencia ha vuelto a enamorarse del «pensamiento esencial» heideggeriano. Pertinente es también la sospecha con que concluye este estudio: no es de esperar que el hombre interrumpa su ya viejo diálogo racional con una naturaleza que le responde para emprender un nuevo diálogo en la «historia del Ser» cuyos personajes se niegan a declarar de dónde reciben la suya. Al llegar a este punto el lector habrá asistido a una auténtica aventura intelectual: dura y difícil, como lo eran las de la época heroica de la historia de la filosofía, cuando esta última no tenía todavía miedo a las «sospechas» del pensamiento racional crudo. En esta aventura intelectual un lógico, que piensa en el ámbito de la tradición racional con conciencia dialéctica, deja hablar al último de los grandes metafísicos, le presta un castellano notabilísimo, analiza su obra con método y rigor para, finalmente, someter a crítica implacable sus principales teorías acerca del conocimiento y de la ciencia. El resultado es una combinación de crítica interna y crítica externa como muy pocas veces se habrá logrado al tratar la obra, sugerente y profunda, de Martin Heidegger. Todo ello hace de este ensayo de Sacristán, que fue su tesis doctoral, un clásico en los estudios hispánicos sobre Heidegger.

(Edición al cuidado de Francisco Fernández Buey)

